



nterstici os

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO- DICIEMBRE 2014 • AÑO 19 • NÚM. 41

Intención, contexto y cultura: el encuentro hombre-mundo


ntersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

ASISTENTE EDITORIAL: Maricel Flores Martínez
REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez,
Angélica Monroy López y Lizette Pons Martín del Campo
PORTADA: Javier Curiel

Año 19, núm. 41, julio-diciembre 2014

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
COORDINADOR DEL NÚMERO: Sabine Knabenschuh
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: Javier Curiel Sánchez
EDITOR: Camilo de la Vega Membrillo
JEFA DE REDACCIÓN: Eva González Pérez

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Magdalena González Gámez (1200+ impresión sobre demanda), Andorra núm. 29, int. 2, col. Del Carmen Zacahuitzco, C.P. 03550, México D.F., Tel. 5521 8493 / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

Lo que ocurre, aquello que se va, la fisura de los dos bordes, el *intersticio* del goce, se produce en el volumen de los lenguajes, en la enunciación y no en la continuación de los enunciados.

Roland Barthes

Índice

PRESENTACIÓN

La sección monotemática del presente número de *Intersticios* tiene su origen en una actividad académica: la realización de una mesa redonda titulada "Intención, contexto y cultura: el encuentro hombre-mundo", efectuada (en la Universidad del Zulia, Venezuela) por parte del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo/Venezuela,* grupo de estudios cuyos objetivos son incentivar la *investigación innovadora* en el área de los estudios sobre y desde la filosofía de Ludwig Wittgenstein y temas afines, realizarse como grupo de *investigaciones autónomas* dentro de un amplio marco de cooperación, *difundir* los resultados de las diversas investigaciones por medio tanto de publicaciones como de eventos académicos y, por último, e*xpandir* paulatinamente el alcance del grupo desde el nivel de proyección regional hasta el internacional.[1]

Las ponencias leídas y discutidas en aquella ocasión se convirtieron, previa revisión y —en algunos casos— ampliación, en los artículos que el presente tomo recoge. A su vez, la secuencia de los textos (la cual mantiene el orden original de las ponencias en que se basan) no es fortuita: obedece al deseo de presentar, bajo un denominador común, un hilo de argumentación que atraviese la compilación entera. Dicho de otra manera, los discursos individuales —cada uno con su tema específico— constituyen sucesivos peldaños de un discurso común acerca de la temática compartida.

En este orden de ideas, el artículo de Ygor A. Fuentes U., "Sobre las creencias. ¿Fundamentalismo, relativismo o contextualismo wittgensteineano?", representa el primer paso de tal discurso grupal. Centrándose en los conceptos wittgensteineanos de "creencia" y "certeza", Fuentes trata de encontrar un equilibrio entre los matices tanto relativistas como funda-

[1] Los interesados pueden comunicarse con el *Círculo* a través de la dirección electrónica circulowittgensteineano@gmail.com.

mentalistas que en algún momento se asignaran a Wittgenstein en la literatura secundaria. Al basarse para ello en el complejo nocional "gramática-espacio lógico", su conclusión es la que cabía esperar: la "justificación del conocimiento" se convierte en algo que, a lo sumo, podría considerarse una evaluación dentro del marco conceptual en el que las tentativas de conocer se originan, motivo por el cual atribuye a la filosofía wittgensteineana un *contextualismo* cercano a un *relativismo* muy peculiar.

Retomando dicha idea de *contextualismo*, el trabajo de Sabine Knabenschuh (mi propia contribución), "Holismo *vs.* contextualismo. Reflexiones en torno a una epistemología cultural", somete esa misma concepción a una crítica comparativa: en vista del *boom* que últimamente ha experimentado la noción de "holismo", procura aclarar si una epistemología idónea para los requerimientos del siglo XXI habría de caracterizarse por rasgos propiamente contextualistas o más bien holísticos. Con el fin de contestar también esta pregunta de la mano de Wittgenstein, se resaltan las sucesivas modificaciones de su idea de "contexto", la diferencia "certezas-saberes" y, como eje del mecanismo epistémico, el modo de articular la "experiencia inmediata". Semejante recorrido desemboca en tomar la filosofía wittgensteineana como fuente inspiradora para una visión *holística* que podría convertirse en una *epistemología culturalmente orientada*.

Con ello, el discurso ha tomado ya un claro rumbo hacia el ámbito de lo *cultural*; y en este sentido se conecta el artículo de Rafael Balza-García, "Pensando el contexto. La cultura como realización epistémica". El autor destaca la "acción", por cuanto es ella la que, por un lado, manifiesta las posibilidades de comprensión del ser humano y, por otro, ilustra el marco en el cual las llamadas ciencias sociales tratan de visualizar los principios reguladores de la conducta simbólica humana y de las culturas resultantes. Como eje de las concernientes reflexiones, se maneja la relación nocional "percepción-contexto". No es de extrañar, por tanto, que el trabajo termine enfocando, a modo de corroboración de la propuesta anterior, la *cultura* misma como *sistema epistémico*.

Explorados hasta aquí los rasgos generales de la temática común, la argumentación continúa con una mirada hacia algunas facetas específicas especialmente importantes. La primera de ellas se analiza en la contribución de Ana G. Aguilar Prieto, "Experiencia inmediata: ¿Fundamento del encuentro hombre-mundo?". Volviendo a la polémica pregunta por los "fundamentos" de los diversos factores que constituyen una cultura humana, el trabajo de Aguilar se centra en el dinamismo "vital" de tales factores; acercamiento que ineluctablemente ha de llevar a una consideración de la "experiencia inmediata" y su articulación. Y en virtud de que la perspectiva wittgensteineana respecto de la conexión "experiencia inmediata-

contexto" promete proporcionar un saludable distanciamiento de ciertos enfoques tradicionales, este trabajo busca resaltar nada menos que el *valor epistémico* de la mencionada vertiente *vital*.

A su vez, tal insistencia en el papel fundamental de la experiencia inmediata y sus manifestaciones se constituye en peldaño idóneo para el artículo de Gerardo R. Salas Cohen, "Univocidad, equivocidad o analogía: Wittgenstein y la hermenéutica"; por cuanto allí se da un paso más en la misma dirección, al enfocarse toda la temática a partir de la idea de "visión de aspectos". En concreto, Salas trata de aplicar esa idea a los diversos ángulos desde los cuales puede presentarse (y se ha presentado) la hermenéutica, con lo cual edifica un posible puente entre los extremos interpretativos de corte bien sea cientificista, bien sea relativista. Su conclusión consiste en afirmar que el "ver como" wittgensteineano equivale funcionalmente al "término análogo" hermenéutico, en el sentido de abrir el camino a la auténtica *comprensión diversificada*.

Una conexión de semejantes consideraciones con la tradición hermenéutica propiamente dicha se da mediante la contribución de Lino Latella Calderón, "Gadamer: reflexiones sobre lo simbólico del arte y sus implicaciones para la hermenéutica". Centrado en la idea de 'lo simbólico', este trabajo aborda su tema desde el arte, y desde Gadamer como expositor paradigmático al respecto. En tal orden de ideas, Latella caracteriza el simbolismo como un juego de mostración y ocultación, el cual permite que lo universal tenga lugar en lo particular. Dicho de otra manera, se intenta conceptuar el mecanismo de incorporación del elemento simbólico en un todo íntegro al cual pertenece; de modo que el arte en cuanto ámbito histórico-cultural revela la posibilidad de captar, con vista al contexto diacrónico, la *permanencia* en lo *fugitivo*.

Hecho este recorrido, también la segunda parte de la argumentación mancomunada desemboca en una visualización de las intencionalidades culturales y sus compromisos contextuales. He aquí, entonces, el mensaje que quiere transmitir la sección monotemática en su conjunto: el encuentro hombre-mundo, considerado desde un punto de vista *perspicuo* (por emplear al respecto una de las expresiones genuinamente wittgensteineanas), o bien con acento en una de sus *facetas*, siempre conlleva la tríada epistemológica "intención-contexto-cultura" como base de la *episteme* humana, su articulación y las correspondientes acciones. Con lo anterior queda explicado, de paso, el título general de la compilación.

Por otra parte, la sección "Dossier" de este número consigna el artículo "'Desde mis ojos están mirando los ojos del otro'. Ética trinitaria en Bajtín", de Beatriz Gutiérrez, en el cual se analiza la faceta filosófica, más allá de la del teórico literario, del ruso Mijail Bajtín. La propuesta se detiene en la revisión del "acto ético", como autoescrutinio de una conciencia

única e individual, que conduce a él mediante una relación dialógica con el otro. El planteamiento de Gutiérrez resalta la presencia de un tercero, de difusa precisión conceptual, pero presente a semejanza de la concepción trina del cristianismo.

A su vez, con el trabajo "Perfección moral, educación y crítica en el pensamiento de Rosmini", Jacob Buganza se sumerge en el pensamiento del italiano Antonio Rosmini, considerando parte de su filosofía moral como un hilo conductor de la ontología a la antropología. En este orden de ideas, dicha filosofía no se inscribe sólo en el ámbito de la ética, sino que también puede entenderse como fundamento de la educación, por contemplar que el verdadero quehacer filosófico tiende a la perfección de la voluntad como estadio superior de la persona.

Para cerrar esta entrega, se presentan tres reseñas. La primera de ellas, escrita por María Elena Padrón Herrera, está dedicada al libro *Fenómenos religiosos populares en América Latina*, volumen que reúne a estudiosos de diversas disciplinas para analizar, desde sus respectivos campos, las diferentes expresiones de las creencias y prácticas religiosas. Se evidencia que tales manifestaciones se producen como una suerte de contraparte del poder hegemónico de las instituciones religiosas y muestran la rica diversidad pluricultural y multiétnica de los contextos que las hacen posibles.

En la segunda reseña —sobre el libro *Responsabilidad, evaluación y motivación moral*—, Gustavo Ortiz Millán hace hincapié en la tesis central del texto: la complejidad que entraña el problema de la responsabilidad moral. Así, muestra cómo surge un concepto que se complica a medida de que se analiza una gran variedad de casos, respecto de los cuales entran en juego ideas como la desconsideración, la negligencia y la ignorancia, entre otras.

En la reseña con la cual culmina el presente número, acerca de *Las huellas de la culebra. Historia, mito y realidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca,* Alicia Juárez aproxima a los lectores al relato mítico de la fundación de un pueblo zapoteca. Su exposición ilustra, mediante el análisis de dos entidades divinas populares, de qué manera la comunidad dota de sentido los claroscuros de la vida cotidiana.

Sabine Knabenschuh

I. INTENCIÓN, CONTEXTO Y CULTURA: EL ENCUENTRO HOMBRE-MUNDO

SOBRE LAS CREENCIAS. ¿FUNDAMENTALISMO, RELATIVISMO O CONTEXTUALISMO WITTGENSTEINEANO?

Ygor A. Fuentes U.*

RESUMEN En *Cómo renovar la filosofía,* Putnam intenta postular, a partir de los conceptos de creencia y certeza desarrollados en *Sobre la certeza,* una especie de fundamentalismo que le permite considerar a Wittgenstein como un abanderado más de esta corriente que pretende ofrecer una justificación racional de nuestras *Weltanschauungen.* Este trabajo es una revisión de los argumentos de Putnam basándose, principalmente, en la relectura de los textos wittgensteineanos de los treinta, para concluir que la "justificación" wittgensteineana está mucho más cercana al contextualismo que al fundamentalismo.

ABSTRACT In *Renewing Philosophy,* Putnam tries to claim, from the concepts of belief and certainty developed in *About Certainty,* a kind of fundamentalism that allows him to consider *Wittgenstein* as one more bearer of this movement that aims to provide a rational justification of our Weltanschauungen. This paper is a review of Putnam's arguments, who bases mainly on a re-reading of Wittgenstein's texts from the 30s to conclude that such a wittgensteinian "justification" is much closer to contextualism rather than fundamentalism.

* Universidad Católica Cecilio Acosta/ Círculo Wittgensteineano, Universidad del Zulia.

Palabras clave
gramática, espacio (lógico), Putnam, certeza, *Weltanschauung*, persuasión

Keywords
grammar, (logical) space, Putnam, certainty, *Weltanschauung*, persuasion

I

Las polémicas interpretativas que se suscitan en torno del pensamiento de Ludwig Wittgenstein no son casuales ni fingidas. El estilo aforístico, desorganizado y lleno de perplejidades de los escritos del vienés ha permitido interpretaciones tan variadas como dispares. Algunos ejemplos de ello son los intentos por acomodar al austriaco en una corriente determinada ante la pregunta por la "justificación" del conocimiento. Autores como Saul Kripke, por ejemplo, optan por encerrar el pensamiento wittgensteineano dentro de los postulados del relativismo; mientras que, otros como Hilary Putnam, pretenden, más bien, acercarlo al tradicional fundamentalismo. Siendo ésta, ciertamente, la postura más curiosa, intentaremos establecer un diálogo crítico con algunas de las premisas de Putnam sobre el relativismo y la creencia religiosa.

Nuestro análisis se centrará en la noción de creencia(s) (religiosas, principalmente, y epistemológicas) y su relación con los diferentes tipos de "certeza" sugeridos por el pensamiento de Wittgenstein. Al argumentar a partir del concepto clave de gramática wittgensteineana —incluida la noción de "espacio (lógico)"—, se intentará demostrar que el pensamiento wittgensteineano no podría ubicarse en ninguna de aquellas dos posturas extremas, sino que inserta la "justificación" de los intentos de conocer dentro de los distintos y posibles marcos conceptuales donde se originan.

En ese sentido, abogaremos por una suerte de contextualismo mucho más cercano al relativismo que al fundamentalismo.

II

A pesar de que el tema principal de nuestro trabajo es la "superación" del relativismo (en específico, el epistemológico y el cultural) partiendo del análisis del concepto de creencia (religiosa y, digamos, epistemológica) desde un punto de vista wittgensteineano, nos limitaremos a comentar, analizar y —si se quiere— ampliar el texto de Putnam "Wittgenstein: sobre refe-

rencia y relativismo", publicado en *Cómo renovar la filosofía*.[1] No obstante, para sustentar nuestro discurso, nos referiremos a otros capítulos del mismo libro, como "Materialismo y relativismo" y "Wittgenstein: sobre la creencia religiosa". Además, para argumentar una posible superación del relativismo, emplearemos algunas de las principales fuentes wittgensteineanas (*e. gr., Observaciones filosóficas, Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza,* entre otras), contrastando nuestra interpretación de ellas con la de Putnam.

"Wittgenstein: sobre referencia y relativismo" se divide en dos partes no muy claramente relacionadas. La primera, sobre referencia, sirve de continuación al capítulo precedente, "Wittgenstein: sobre la creencia religiosa". Putnam se propone tratar de ubicar una teoría (causal) de la referencia y, dentro de los inconvenientes que se presentan a semejante empresa, se halla, en particular, el problema de la referencia en el lenguaje religioso, el cual parte del supuesto o la insinuación wittgensteineana de que el lenguaje religioso es no cognitivo; es decir, que el lenguaje religioso (en sentido fregeano, podemos adelantar) no tiene referencia.

Dedicaremos nuestro análisis —casi de modo exclusivo— a la segunda parte del capítulo en cuestión (*i. e.,* sobre el relativismo; sin embargo, agregaremos algunas líneas más del tema de la referencia, en la medida en que, primordialmente, es necesario aclarar por qué Putnam yuxtapone dos temas que, a primera vista, no parecen guardar relación.

III

Para analizar el problema de la referencia en el lenguaje religioso, Putnam se basa en las lecciones que acerca de creencia religiosa Wittgenstein "impartió" en Cambridge aproximadamente en el verano de 1938.[2] No obstante, como el mismo Putnam admite, el tema de la referencia aparece en este contexto como una digresión, aunque ciertamente no casual. El austriaco introduce el famoso ejemplo de la expresión, o el pensamiento de "mi hermano en América" para discutir el tema de la referencia. ¿Puede una teoría de la referencia explicar la naturaleza causal de un pensamiento como éste? Al menos no las teorías tradicionales. "Mi hermano en América" puede compararse con "El ojo de Dios" o "El juicio final"; ninguna de las tres, aunque son enunciados de diferente tipo (el primero pertenece al lenguaje ordinario, mientras que los dos últimos son parte del lenguaje religioso), posee una referencia no se "refieren a" ningún objeto.

[1] Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía* (trad. Carlos Laguna), Madrid, Cátedra, 1994.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (trad. Isidoro Reguera), Barcelona, Paidós, 1992.

Pero ¿cómo puede Wittgenstein, de repente, pensar en su hermano de América sin haberse producido una interacción causal entre ambos? La respuesta, siguiendo ahora a Putnam, parece ser muy sencilla: "Nuestro impulso natural consiste en pensar que la intencionalidad de nuestras palabras es algo que viene dado por la experiencia del pensamiento mismo";[3] es decir, cuando se trata de enunciados de este tipo, del mismo modo que los enunciados del lenguaje religioso, *no* pensamos en la referencia de una forma causal, sino por medio de imágenes de, por ejemplo, el recuerdo de mi hermano y una fotografía de algún lugar de América.[4] En ese mismo sentido, si nos preguntamos "¿cuál es la referencia del número tres?" o de cualquier otra entidad abstracta o "¿cómo nos 'referimos a', por ejemplo, un número?", ¿estamos ligados causalmente al número tres? Para Wittgenstein, "los usos referenciales no tienen una 'esencia'; no hay una determinada cosa a la que cabe llamar 'referirse a'. Lo que hay es semejanzas que se solapan entre un tipo de 'referirse a' y el siguiente, nada más".[5]

Con la respuesta anterior, Putnam introduce la idea wittgensteineana —tan famosa como trillada— de *juego de lenguaje*, la cual, desde luego, se vincula con la noción de *uso*; de lo que se sigue que "referirse a algo [...] es *utilizar* las palabras de una determinada manera o, para aclararlo un poco más, de una de varias maneras".[6] En este orden de ideas, el "problema" de la referencia quedaría *disuelto*. Se trata simplemente de distinguir los diversos ámbitos de reflexión o, como veremos más adelante, los variados ámbitos *gramaticales* dentro de los cuales una palabra o expresión adquiere significado. El modo o "uso referencial" que dentro del lenguaje (o ámbito) de la religión aplicamos para referirnos a Dios es completamente distinto del que, dentro del lenguaje ordinario, empleamos para referirnos a "mi hermano de América". En consecuencia, tratar de desarrollar una teoría causal de la referencia sería, en términos wittgensteineanos, poco menos que absurdo.

Hasta aquí nuestro comentario de la primera parte del capítulo de Putnam. La noción de juego de lenguaje como disolución del problema de la referencia resulta ser el punto de enlace entre el tema de la referencia y el relativismo. Y el tema de la creencia religiosa sigue siendo pertinente para contrastar las miradas del mundo (múltiples juegos de lenguaje) dentro y fuera de una misma cultura. Pero veamos cómo pretende enfrentar nuestro autor el problema del relativismo.

---

[3] H. Putnam, *op. cit.*, p. 223.

[4] *Cfr. ibidem*, pp. 223-224 y L. Wittgenstein, *op. cit.*, pp. 143-146.

[5] H. Putnam, *op. cit.*, p. 232.

[6] *Ibidem*, pp. 229-230 (cursivas mías).

IV

Putnam aduce un último pasaje de las lecciones wittgensteineanas sobre creencia religiosa para introducir su análisis del problema del relativismo. En el mencionado pasaje, se pretende dejar claro que la línea divisoria entre creencia religiosa y creencia científica no siempre está muy marcada.[7] Al respecto, Wittgenstein nos insta a pensar en lo que sucedería, por ejemplo, en una sociedad "primitiva" diciendo:

> llegamos a una isla y allí encontramos creencias, a algunas de las cuales nos inclinamos a llamar religiosas […] Tienen proposiciones y hay también enunciados religiosos.
>
> Estos enunciados no serían diferentes sólo con respecto a su contenido. Contextos enteramente diferentes los convertirían en creencias religiosas, y fácilmente pueden imaginarse estadios intermedios a los que nunca sabríamos si llamar creencias religiosas o creencias científicas.[8]

Creo necesario incluir los dos párrafos que siguen antes de comentar este pasaje. Putnam los omitió, supongo que por razones prácticas; empero, considero que ambos terminan de aclarar no sólo la subsiguiente explicación de Putnam, sino la argumentación wittgensteineana frente al debate clásico entre fundamentalismo y relativismo. Sin más preámbulo, el pasaje continúa así:

> Ustedes podrían decir que ellos razonan equivocadamente.
>
> En ciertos casos, dirían que ellos razonan equivocadamente, queriendo significar con ello que nos contradicen. En otros casos, dirían que ellos no razonan en absoluto o que "Se trata de un tipo completamente distinto de razonamiento". Dirían lo primero en el caso de que ellos razonaran de modo semejante a nosotros e hicieran algo que correspondiera a nuestros errores.[9]

Como bien anotó Putnam, en este pasaje el filósofo vienés está —si se quiere— denunciando la arrogancia de la cultura occidental frente a otros modos de cultura que solemos llamar "primitivos". En lugar de percatarnos de las abismales diferencias entre el juego de lenguaje (entiéndase visión de mundo) "primitivo" y el nuestro, declaramos de inmediato, a partir de *nuestra* propia visión de mundo, la inferioridad de lo extraño.[10]

[7] *Cfr.* H. Putnam, *op. cit.,* p. 234.

[8] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 135 y *cfr.* H. Putnam, *op. cit.*, p. 234.

[9] L. Wittgenstein, *idem.*

[10] *Vid.*, a este respecto, la crítica de Wittgenstein a Frazer en L. Wittgenstein, *Observa-*

Esta denuncia wittgensteineana parece convertir al austriaco —según Putnam— en un "defensor acérrimo del relativismo cultural".[11] Sin embargo, nuestro filósofo norteamericano no parece estar muy de acuerdo en que pueda atribuírsele semejante calificativo; en principio, porque, habiendo suscrito una buena parte de las ideas wittgensteineanas, le preocupa ser tildado él mismo de relativista y, en segundo lugar, incorpora una serie de pasajes de Sobre la certeza en los cuales Wittgenstein parece propiciar el "combate" entre culturas. Es decir, cada miembro de una cultura, en este caso la occidental, se revelará e intentará imponer su visión de mundo como la "correcta" frente a las otras.

Me permitiré citar *in extenso* los pasajes en cuestión para contrastar la interpretación de Putnam con la nuestra:

> § 608. ¿Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una "buena razón"?
> § 609. Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? —Si decimos que es "incorrecto", ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?
> § 610. Y, ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas.
> § 611. Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.
> § 612. He dicho que "combatiría" al otro –pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)[12]

Putnam relata cómo se decepcionó cuando leyó el parágrafo 609. En él, se evidencia una clara tendencia wittgensteineana hacia el relativismo. Pero se consoló cuando leyó el 612, donde el vienés parece promover el "combate" o la imposición de la cultura occidental sobre la(s) cultura(s) primitiva(s). O mejor: la imposición de la ciencia, nuevamente occidental, sobre la magia, adivinación o brujería que rigen el comportamiento (la

ciones a 'La Rama Dorada' de Frazer (trad. Javier Sádaba), Madrid, Tecnos, 1996.

[11] H. Putnam, *op. cit.,* p. 235.

[12] L. Wittgenstein, *Sobre la certeza* (trad. Josep Ll. Prades y Vicent Raga), Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 80-81 y *cfr*. H. Putnam, *op. cit.*, pp. 236-237.

visión de mundo) del resto de la(s) cultura(s) “primitiva(s)”. Y esto, desde luego, aunque con mucho menos arrogancia, por supuesto, es lo que parece decir(nos) Wittgenstein. Es perfectamente natural que, una vez que hayamos interiorizado y constituido una determinada visión de mundo, tendamos a rechazar cualquier otra distinta de la nuestra y trataremos de *persuadir* al extraño de que la nuestra es la correcta. Sin duda, el extraño también intentará *persuadirnos* de que la suya es la correcta.

No obstante, nuestro filósofo, otra vez por razones “prácticas”, olvidó citar los pasajes de *Sobre la certeza* que, acerca del mismo tema, anteceden y siguen a los ya citados. Estos parágrafos son:

> § 604. La afirmación de un físico, delante de un tribunal, de que el agua hierve a 100º C sería aceptada como incondicionalmente verdadera.
> Pero, si desconfiara de este enunciado, ¿qué podría hacer para ponerlo en entredicho? ¿Hacer yo mismo los experimentos? ¿Qué probarían?
> § 605. Y, ¿qué diríamos si el enunciado del físico fuera mera superstición y resultara tan absurdo aceptar su juicio como hacer caso de la prueba del fuego?
> § 606. Que, a mi entender, alguien se haya equivocado, no constituye razón alguna para suponer que yo me equivoco ahora. —Pero, ¿no es una razón para suponer que *podría* equivocarme? No es *ninguna* razón para la *inseguridad* indiscriminada en mi juicio o en mi actuación.
> § 607. El juez podría decir, incluso, “Eso es la verdad —hasta donde un ser humano puede saberla”. —Pero, ¿de qué serviría esta cláusula añadida? (“beyond all reasonable doubt”).
> § 613. Si digo, ahora “Sé que el agua sobre la llama del gas no se congelará, sino que hervirá”, parece que estoy tan justificado para este “Sé” como para *cualquier* otro. “Si sé alguna cosa, sé *ésta*.” —¿O sé con una certeza todavía *mayor* que la persona que tengo ante mí es mi viejo amigo tal y cual? ¿Cómo cotejar esto con la proposición de que veo con dos *ojos* a los que veré cuando mire el espejo? —No tengo ninguna seguridad sobre lo que he de contestar en este punto. —Sin embargo, hay una diferencia entre estos dos casos. Si el agua sobre el fuego se helara, me quedaría atónito, pero supondría la intervención de una causa que desconozco y quizá dejase que los físicos juzgaran sobre la cuestión. —Sin embargo, ¿qué me podría hacer dudar de que este hombre es N. N., a quien conozco desde hace años? Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos.

Estos pasajes nos revelan a un Wittgenstein mucho más relativista de lo que Putnam considera. Lo dicho en el § 608 se relaciona, o más bien, es una derivación de lo expuesto en el § 604. Se trata de lo que, en *Sobre la certeza,* el vienés, en la mayoría de los casos, entiende por “física” o “lo

físico". Para entenderlo, es indispensable que nos involucremos con una(s) de la(s) noción(es) —a mi juicio, y como hemos dicho en otros lugares, más relevante(s) y trascendental(es)— del pensamiento wittgensteineano, a saber: la noción de *gramática* y *espacio* (*lógico*).

V[13]

Cuando hablamos de *gramática* (o *gramáticas*), nos referimos a las formas, tanto empíricas como abstractas, de conceptualizar el mundo; es decir, al marco de referencia lingüístico-conceptual que nos permite establecer el diálogo con el mundo. Tal(es) gramática(s) expresa(n) los *espacios* (*lógicos*) por medio de los cuales somos capaces de registrar lo dado. Esto es, el *espacio* (*lógico*) se concibe como un elemento formal de ordenamiento mediante el cual registramos las variadas experiencias (auditivas, táctiles, visuales, temporales, etc.). De manera que cada tipo de experiencia (o ámbito de reflexión) tiene, por así decirlo, un *espacio lógico* que le es propio.

Podemos diferenciar dos tipos de *espacios* (*lógicos*) generales o básicos: *espacios abstractos* y *espacios empíricos*. Dentro de los primeros se mencionan, por ejemplo, las proposiciones pertenecientes al lenguaje de la *matemática*; en analogía al cual proponemos considerar de modo adicional un *espacio gramatical* donde se articula lo que Wittgenstein llama *proposiciones gramaticales* o de la *sintaxis*, pertenecientes al lenguaje ordinario (por ejemplo, "rojo es un color"). Por otro lado, entre los *espacios empíricos,* hallamos espacios por los cuales registramos nuestras experiencias (visuales, táctiles, auditivas, etc.). Estos últimos (*espacios empíricos*), a su vez, pueden entenderse como *espacio de la experiencia inmediata* (que se presenta mediante *proposiciones genuinas*), o bien, como *espacio físico* o *medido* (el cual se manifiesta por medio de *hipótesis*).

Asimismo, existe *otro* tipo de *espacio* especial donde en apariencia convergen características atribuibles a los dos *espacios lógicos* antes indicados (empíricos y abstractos). En *Sobre la certeza*, respecto de las proposiciones que Moore enumera como *pruebas* de que es posible conocer, Wittgenstein advierte que esas proposiciones están en un punto medio entre las *proposiciones gramaticales* y las *proposiciones empíricas* (hipótesis y proposiciones genuinas), pues, ciertamente, son parte de nuestra aprehen-

[13] Esta sección es parte de un trabajo expuesto en la mesa redonda "Pluralismo epistémico: Reflexiones del *Círculo Wittgensteineano*-Maracaibo / Venezuela", en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía efectuado del 1 al 5 de julio de 2008 en Medellín, Colombia. *Cfr*. Ygor Fuentes, "¿Pluralismo epistémico o relativismo? La 'verificación' wittgensteineana de la hipótesis", *Actas del III Congreso Iberoamericano de Filosofía*, edición electrónica, Universidad de Antioquia, Medellín, 2008.

sión empírica, pero de una manera especial. Y esto debido a que "nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción"; en otras palabras, se convierte en algo semejante a una proposición gramatical.[14] Por ello, optaremos por denominar a ese tipo de proposiciones y al *espacio (lógico)* correspondiente *espacio empírico-gramatical.*

En síntesis, hablando en términos proposicionales, disponemos de dos tipos generales de proposiciones: las *empíricas* [1] y las *abstractas* [2]. Las primeras se dividen en *hipótesis* [H] y *proposiciones genuinas* [Pg]. Por su parte, las *abstractas* se clasifican en *matemáticas* [M] y *gramaticales* del lenguaje ordinario [G]. Ahora bien, con base en nuestros postulados, hay otro tipo de proposiciones que pertenecen tanto a [1] como a [2]; es decir, las proposiciones *empírico-gramaticales* [EG], concretándose la relación [1 – EG – 2] en relaciones del tipo [EG – G] y [EG – H] / [EG – Pg] y quedando a un lado una eventual relación directa con las proposiciones [M] que integran el sistema gramatical específicamente matemático. Todos estos tipos de proposiciones se manifiestan en *espacios lógicos* diversos, y por medio de éstos, se identifica el correspondiente método de verificación aplicable para cada una de las proposiciones concretas que se pretendan articular. Así, ese método de verificación determinará, en última instancia, el sentido y la pertinencia de todas nuestras proposiciones.

VI

Si bien en un principio la proposición "El agua hierve a 100º C" se consideró como una hipótesis, ahora es parte de nuestras certezas, es una proposición empírico-gramatical; no es necesario recurrir una y otra vez al físico, a la ciencia, para verificar dicha proposición sencillamente porque, al ser parte de nuestras certezas, no la ponemos en duda. En este contexto, al contrario de lo que cree Putnam, Wittgenstein no está atribuyendo ningún carácter de infalibilidad a la ciencia. En algún momento, nos servimos de ella, pero un niño no aprende científica y experimentalmente que el agua hierve a 100° C, lo asume como una regla, una certeza que, a menos que haya algún tipo de fricción con el tiempo, no es necesario ni razonable poner en duda.

Cuando el austriaco habla de *dar razones*, y esto lo explica muy bien Putnam,[15] no se refiere a la razón (digamos, en sentido kantiano), sino a tener motivos para creer algo, lo cual implica que no hace falta recurrir al físico para confiar en la proposición "El agua hierve a 100° C". Todo lo

---

[14] L. Wittgenstein, *Sobre la certeza,* § 167, p. 24c. y *cfr.*, § 136, p. 20c.

[15] *Cfr.* H. Putnam, *op. cit.*, pp. 239-241.

contrario, desde niños o por cualquier otra experiencia particular hemos interiorizado una proposición (empírico-gramatical o del tipo EG – H) como ésta.

Si bien es cierto que Wittgenstein no es un relativista extremo, sí lo es, decepcionando a Putnam, al menos moderadamente. El valor —a mi juicio— de estas ideas wittgensteineanas reside precisamente en ese aire de relativista, o si se quiere, pluralista o contextualista con el que nos invita a revisar los aspectos epistemológicos de nuestra cultura, no involucrando, desde luego, el "todo vale", sino abriendo el camino para persuadir y ser persuadidos. El llamado argumento de seguir una regla que Putnam en forma magistral explicó y defendió en el capítulo IV "Materialismo y relativismo", nos muestra que las consideraciones wittgensteineanas en torno del relativismo no conducen a una especie de anarquismo epistemológico-cultural; al contrario, el carácter de normatividad que el vienés atribuye al lenguaje, garantiza y legitima una y otra vez la coherencia y la importancia de su pensamiento en aras de reconducir las tareas de la filosofía y, por tanto, de revisar y aclarar las estructuras epistemológicas con las que enfrentamos al mundo.

HOLISMO *VS.* CONTEXTUALISMO. REFLEXIONES EN TORNO A UNA EPISTEMOLOGÍA CULTURAL

Sabine Knabenschuh*

RESUMEN Este trabajo intenta aclarar si una epistemología del siglo XXI habría de caracterizarse por rasgos holísticos o contextualistas, es decir, enfocar principalmente la constitución del todo en virtud de la parte o la integración de la parte en el todo. La respuesta se esboza desde el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, al resaltar las diversas nociones de contexto, la dicotomía certeza-saber y la conceptualización de la experiencia inmediata. Todo ello proporciona una vía hacia un holismo vital, el cual, al develar el pluralismo de nuestros modos de conceptualización y comprensión, lleva al reconocimiento simultáneo de compatibilidades e inconmensurabilidades entre diferentes modelos cognoscitivos e idiosincrasias culturales.

ABSTRACT This paper attempts to clarify whether an epistemology of the twenty-first century should be characterized by holistic or contextualist features, *i. e.,* to mainly focus on the constitution of the whole by virtue of the part, or on the part's integration in the whole. The answer is outlined from Ludwig Wittgenstein's thought, highlighting the various notions of context, the certainty-knowledge dichotomy and the conceptualization of immediate experience. All of that provides a path towards a vital holism, which, by unveiling the pluralism of our conceptualization and understanding ways, leads to the simultaneous recognition of compatibilities and incommensurabilities between different cognitive models and cultural idiosyncrasies.

* Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz", Círculo Wittgensteineano, Universidad del Zulia, Venezuela.

Palabras clave
Wittgenstein, contexto, certeza, saber, experiencia inmediata, cultura

Keywords
Wittgenstein, context, certainty, knowledge, immediate experience, culture

I

Vivimos en nuestros días un indiscutible *boom* del concepto de holismo. En todas las áreas culturales se ha empezado a hablar, con un entusiasmo poco común, de "visión holística", "acercamiento holístico", "investigación holística", "procedimiento holístico", "aplicación holística" o "práctica holística". Nos topamos con extensas exposiciones en torno a un "holismo" bien sea biológico, ecológico, astronómico, político, administrativo o educativo. Vemos intentos de oponer el "holismo" tanto al individualismo como al atomismo y de relacionarlo en ocasiones con el vitalismo, el organicismo, el estructuralismo o la teoría del caos, así como —¡sorpresa!— con el cuidado de la piel, las prácticas de yoga o los sistemas empresariales de "intranet". Presenciamos cómo se elogian muy seriamente asuntos que gustan de llamarse "holismo creativo para gerentes", "terapias holísticas" o "salud y felicidad holísticas". Y así sucesivamente.

Pero ¿se hace referencia a la misma idea, al mismo concepto, en todos esos casos? ¿O sólo tienen en común querer señalar que algo sucede referente a un "todo", en virtud del cual las "partes" funcionan a modo de elementos interrelacionados? Y, de ser así, ¿será eso suficiente como para utilizar tan alegremente el concepto en cuestión como estandarte en áreas de la más diversa índole?

Lo delicado al respecto es que —quiérase o no— la noción de holismo muestra su esencia significativa sólo en tanto noción epistemológica. Entendida así, está inseparablemente conectada con la tríada intención-contexto-cultura, en un sentido que siempre apunta a nuestras vías de conceptualizar el mundo (vale decir, de intentar comprenderlo) de un modo direccional, sistémico y vital. Entre las tareas actuales de la filosofía se encuentra, por ende, la de reubicar el concepto de holismo expresamente en el terreno epistemológico; lo cual implica una confrontación de dicha noción con otra, muy en boga dentro de la filosofía contemporánea misma, la de contextualismo.

He aquí el tema central de la presente contribución: intentaré aclarar la pregunta de si una epistemología idónea para los requerimientos del

siglo XXI habría de caracterizarse por rasgos holísticos o contextualistas, al querer que llegue a constituir lo que el sentir actual parece exigir a gritos: una reflexión gnoseológica vital y culturalmente orientada, es decir, una epistemología cultural.

II [1]

Pretendo esbozar una respuesta a estas inquietudes de la mano del pensamiento de Ludwig Wittgenstein, enfocando su desarrollo orgánico y, en especial, al rol que adquieren los correspondientes textos de los años treinta y cincuenta (sobre todo las *Observaciones filosóficas* y *Sobre la certeza).* Como puntos cruciales al respecto, resaltaré las sucesivas modificaciones de la noción de contexto, la diferencia entre certezas y saberes y, como eje del mecanismo epistémico, la manera de conceptualizar la experiencia inmediata.

Pero antes de exponer algunas reflexiones acerca de esos puntos, convendrá aclarar de qué forma manejaré aquí las nociones clave de holismo y contextualismo. Entiendo por contextualismo una perspectiva básicamente estática de correlaciones estructurales entre sistemas y elementos sistémicos, la cual contempla los efectos del todo sobre la parte y viceversa por insertarse elementos individuales en contextos preestablecidos. En cambio, por holismo entiendo una visión en esencia dinámica de totalidades funcionalmente integradoras de todo elemento individualmente diferenciable. En el primer caso, lo interactivo se produce a partir de la integración de la parte en el todo; en el segundo, a partir de la constitución del todo en virtud del encuentro de lo que habrán de ser las partes. Dicho esto, podemos pasar a indagar cuál es la vertiente insinuada por los textos de Wittgenstein.

a) Según mi lectura, el pensamiento wittgensteineano se ha desarrollado en torno a una pregunta constante: la pregunta por la relación articulada hombre-mundo. Este cuestionamiento es abordado por el pensador

[1] En lo que respecta a mi interpretación del *desarrollo* de la filosofía wittgensteineana, *cfr.* Sabine Knabenschuh, "¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los 'textos transitorios'", *Revista de Filosofía*, núm. 56, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2007, pp. 112-120. Algunos otros puntos del presente capítulo aparecen ya, muy escuetamente, en S. Knabenschuh, "Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein", en Jesús Padilla Gálvez (ed.), *El laberinto del lenguaje. Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 84-86, y "Grammatik als Erfahrungsprinzip: Wittgensteins lebensweltlicher Holismus", *Idealismus und sprachanalytische Philosophie, Wittgenstein-Studien (ILWG)*, vol. 13, Fráncfort, Peter Lang, 2007, pp. 118-119. La traducción al español de los pasajes citados, tanto en este capítulo como en el subsiguiente, es de mi responsabilidad.

austríaco desde cuatro ángulos variables, interconectados y sólo parcialmente correspondientes a determinadas épocas, que representan diferentes modalidades de la idea de contextualidad.

Presumo que tal desarrollo se constituyó de la siguiente manera:

- Partiendo de la convicción de que su objeto de estudio había de ser *el* lenguaje (lo cual dio lugar a una visión *abstracta* de la relación lenguaje-mundo), Wittgenstein llegó a percatarse de que,
- para superar las limitaciones de esa visión, era necesario ampliar sus reflexiones a lo que constituye propiamente *nuestro* lenguaje (en respuesta a una preocupación por el *trasfondo epistémico* de dicha relación);[2]
- enfoque éste que a su vez le proporcionó los suficientes elementos nuevos como para interesarse, primero, en el mismo lenguaje como *actividad* (acercándose así a la *praxis* desarrollada delante de tal trasfondo)
- y, segundo, en la *historicidad* que ha de co-determinar ésta (lo que equivale a preguntarse por los valores epistémicos dentro del marco de semejante *praxis* y por el rol que en la atribución de éstos adquiere el *acervo cultural*).[3]

Todo ello —entendible como un movimiento de lo estático a lo dinámico, de lo sistémico a lo (sistémico-)vital y de la organización conceptual a los mecanismos sincrónicos y diacrónicos que influyen sobre ésta— desemboca, como queda dicho, en una visión de contextualidad modulada en cuatro frecuencias diferentes: la combinatoria, la epistémica, la situacional y la epistémico-histórica.

En este orden de ideas, las *Observaciones filosóficas,* por ejemplo (junto con los demás "textos transitorios"), pertenecerían —según los resultados de varios estudios ya efectuados—[4] básicamente al segundo de esos apartados; así como, en principio, el *Tractatus logico-philosophicus* correspondería

[2] *Cfr*. especialmente S. Knabenschuh, "En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XIV, núm. 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, pp. 211-247; "El mito de la 'fase verificacionista' de Wittgenstein", *Revista de Filosofía*, núm. 48, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2004, pp. 7-42; "La 'fenomenología' de Wittgenstein: cuestiones terminológicas", *Episteme NS*, vol. 25, núm. 1, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 1-28; "Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein", pp. 75-94.

[3] Uno de los pocos comentadores que han tratado específicamente esta faceta *histórico*-cultural del pensamiento wittgensteineano es David Stern; *cfr*., por ejemplo, "Heraclitus and Wittgenstein's River Images: Stepping Twice into the Same River", *Monist*, vol. 74, núm. 4, 1991, pp. 579-604, disponible en <http://trial.epnet.com>.

[4] *Cfr*. Las investigaciones de S. Knabenschuh citadas en las notas de este artículo.

al primero, las *Investigaciones filosóficas* y las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* al tercero, y *Sobre la certeza* al cuarto.

Ello no significa que quepa hablar de límites fijos ni, menos aún, de contenidos excluyentes. Pero sí se puede afirmar a partir de tal visualización que, al desconocerse o subestimarse la íntima relación entre los ángulos de, por un lado, los así llamados "textos transitorios" y, por otro, los muchas veces olvidados textos posteriores a las *Investigaciones*, la interpretación de la obra wittgensteineana será inevitablemente incompleta y la búsqueda de elementos de continuidad poco menos que ilusoria; precisamente por perderse la impronta epistemológica que conllevan los mensajes wittgensteineanos.

b) Sirva como ejemplo el caso de la distinción entre *saber* y *certeza*, aparentemente un tema surgido de modo muy tardío en los escritos de Wittgenstein. Pero las apariencias engañan, pues la mencionada distinción se halla ya encaminada y prefigurada con claridad en la idea de la gramática especial de las proposiciones "genuinas" frente a la de las hipótesis, por cuanto las primeras transmiten una suerte de certezas vitales y no sólo, como las segundas, tentativas de conocer mediante "cortes" de siempre diferente naturaleza. Lo decisivo al respecto es que negar a la concientización de lo inmediatamente experimentado el estatus de un *saber* no equivale, para Wittgenstein, a señalar algo así como un defecto epistémico de la misma, sino por el contrario una clara ventaja epistémico-vital: la *ausencia de duda*.[5] He aquí el mensaje wittgensteineano, el cual es replanteado y ampliado, con un entusiasmo que revela la importancia que tales inquietudes seguían teniendo para su autor, unos veinte años más tarde en las anotaciones publicadas póstumamente bajo el título *Sobre la certeza*.

En esa otra fase epistemológica de su filosofía, Wittgenstein extiende la insistencia de que hay proposiciones *empíricas* acerca de las cuales simplemente no sentimos necesidad alguna de explicarlas (no vemos razones para cuestionarlas),[6] incluyendo ahora ciertos enunciados originalmente hipotéticos que por medio de la tradición y el uso —una "forma de vida"— se han convertido, junto con las proposiciones de la experiencia

[5] *Cfr.* S. Knabenschuh, "En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C. I. Lewis"; "El mito de la 'fase verificacionista' de Wittgenstein"; "Tiempo y memoria. Un capítulo de gramática wittgensteineana", *Revista de Filosofía*, núm. 52, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2006.

[6] En *Sobre la certeza*, una de las ideas más importantes acerca de la *duda* es que, para ser pertinente, requiere *razones* [*Gründe*: *cfr.*, por ejemplo, L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (1969), en L. Wittgenstein, *Werkausgabe,* t. 8, G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), Suhrkamp, Fráncfort, 1984, § 4, p. 120, en adelante *ÜG* seguido del parágrafo y la página], las cuales, en el marco de las *Observaciones filosóficas*, no serían otra cosa, sino preguntas por pertinencias gramaticales.

inmediata, en pedestales de nuestras tentativas de conocer.[7] En ambos casos —sostiene—, se trata de proposiciones que nos "constan" [*feststehen*][8] y que, así, pertenecen al "andamiaje" [*Gerüst*] de todo nuestro razonar y argumentar en torno al mundo empírico,[9] que pertenecen a una *visión del mundo* y actúan como "goznes" de nuestros movimientos epistémicos dentro del marco de ésta: "[L]as *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas* estriban en que ciertas proposiciones se encuentran exceptuadas de la duda [en que éstas son,] por así decir, los goznes sobre los cuales se mueven aquéllas [...] Mi *vida* consiste en darme por satisfecho con unas cuantas cosas".[10]

Aquí reaparece con toda claridad aquella certeza cuyas dos facetas nocionales son la contextualización *vital* y la función *gramatical*.[11] Es en este sentido que Michael Kober atribuye (de forma acertada) a las proposiciones en cuestión el rol de *normas epistémicas* adquiridas en el contexto de una *praxis*.[12] Ciertamente, se trata de normas siempre tentativas, puesto que no puede excluirse nunca lo que cabría llamar la *certeza fallida*. Será con vista en ello que en *Sobre la certeza*, finalmente, se formula lo que las *Observaciones filosóficas* habían dejado aún implícito: el que no sólo nuestros "conocimientos" sino también nuestras "certezas" resultan ser, en todo momento, provisionales.[13]

c) A fin de dar solidez a este capítulo, hemos de retomar ahora con más detalle la articulación de la *experiencia inmediata*, aclarando el rol epistémico que se le asigna, y la evaluación epistemológica que subyace a tal asignación. ¿De qué manera se integra lo inmediatamente experimentado en nuestra vida epistémica si, por un lado, no consiste en meros estímulos, pero, por otro, tampoco nos autoriza a afirmar (ni siquiera con la provisionalidad que ello implicaría) que "sabemos" algo?

Dirijamos nuestra atención a los ejemplos paradigmáticos que aparecen —con distintas variaciones— en los textos wittgensteineanos de los años treinta: las proposiciones del tipo 'veo una mancha roja' y las del tipo 'tengo dolor de muelas'. Ya el hecho de que tales tipos de proposiciones se equiparen bajo un denominador común es revelador, pues implica la inclusión, en el campo de la experiencia inmediata (empírica), de un tipo de sensibilidad que *podría* adscribirse bien sea al ámbito de la sensación, bien sea al de los sentimientos, que por tanto establece un puente entre

[7] *Cfr.,* por ejemplo, *ibidem,* § 1-2, p. 119; §154-155, p. 152.
[8] *Cfr.,* por ejemplo, *ibidem,* § 112, p. 143.
[9] *Cfr.,* por ejemplo, *ibidem,* § 211, p. 162.
[10] *Ibidem,* § 341, p. 186; § 344, p. 187.
[11] *Cfr.,* por ejemplo, *ibidem,* § 340, p. 186.
[12] *Cfr*. Michael Kober, *Gewißheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in 'Über Gewißheit'*, Berlín, Walter de Gruyter, 1993, pp. 212-215.
[13] *Cfr*. la "imagen del río", *ÜG,* § 96-97 y 99, p. 140.

la esfera perceptiva y la así llamada esfera psicológica — el puente de la *direccionalidad* o *intención*. Aprovechar semejante puente puede resultar sumamente importante para una concepción epistemológica *integral* que enfoque nuestros encuentros articulados con el mundo vital en su totalidad; en especial, si tal concepción se encamina —como en el caso de Wittgenstein— *sin* caer en una psicologización de los concernientes procesos o estados. Desde su punto de vista, lo decisivo para nuestra vida epistémica no es que tratemos de adaptar nuestras manifestaciones y conceptualizaciones comunicables a lo privado de nuestras experiencias, sino que, por el contrario, procuramos insertar éste en los dominios de aquéllas.

En las *Observaciones filosóficas* (y textos afines), esas ideas toman cuerpo dentro del marco de las consideraciones acerca del uso de los pronombres de primera persona singular. Según allí se presenta, tal uso constituye "una de las maneras de representación más equívocas de nuestro lenguaje",[14] por cuanto pretendemos ayudarnos con un modo de expresión que marca el 'yo' como el centro de una proposición, cuando dicho centro es el único posible y, por tanto, no diferenciable. "¿Qué en mi experiencia —pregunta Wittgenstein— justifica el '*mi*' en 'yo siento mi dolor'? ¿Dónde está la multiplicidad del sentimiento que justifique esta palabra?"[15] La respuesta es obvia: no hay, en la experiencia inmediata, tal multiplicidad, es decir, no se trata de una dimensión que disponga de una coordenada sobre la cual la primera persona singular pueda marcar uno de varios puntos posibles. Así, el uso de la mencionada palabra ('mi') no está, en realidad, "justificado", pues ésta "sólo puede estar justificada si en su lugar también puede estar otra".[16]

Ciertamente, con ello no se pretende decir que tales expresiones en primera persona singular *no deban* emplearse. Más bien se señala que su uso exige estar consciente, primero, de su carácter epistémicamente redundante y, segundo, del hecho de que las usamos porque nuestro lenguaje cotidiano suele ser el lenguaje físico; de manera que debemos desdoblar nuestro dispositivo lingüístico cuando queremos articular los contenidos de la experiencia inmediata. Pero en ningún momento esto convierte el espacio de la experiencia inmediata en un espacio "subjetivo": "[l]o esencial —puntualiza Wittgenstein referente al caso del espacio visual— es que la

[14] L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen* (1964), en L. Wittgenstein, *Werkausgabe,* t. 2 [ed. de Rush Rhees], Suhrkamp, Fráncfort, 1984, § 57, p. 88. En adelante *PB,* seguido del parágrafo y la página.

[15] *Ibidem,* § 63, p. 93.

[16] *Idem*. Y lo que pareciera ser tal posibilidad de "estar otra" —pensemos, por ejemplo, en el paso de "*mi* dolor" a "*su* dolor"— no es sino la (siempre latente) posibilidad de abandonar el ámbito de la experiencia inmediata y ubicarnos en otro espacio y otra gramática; *cfr.*, por ejemplo, *PB* § 66, p. 95.

representación del [= en el] espacio visual *representa un objeto*, y no contiene ninguna insinuación de un sujeto".[17] En otras palabras, la *inmediatez* de las percepciones y sensaciones corporales no ha de confundirse, en tanto que presenten contenidos concientizables, con una supuesta subjetividad o privacidad de éstos.

La característica esencial de la experiencia inmediata es más bien una inherente seguridad, confianza o *certeza vital*, manifiesta en las *aserciones experienciales* que proferimos —en *todos* los ámbitos de nuestra vida— a partir de las situaciones que Wittgenstein denomina perspicazmente situaciones de *familiaridad* [*Wohlbekanntsein* / *Wohlbekanntheit*]: un "reposar" [*ruhen*] en algo que percibimos o sentimos sin cuestionar ni analizarlo.[18] Sentimos —éste es el mensaje— tal certeza vital especialmente en el trato directo con los sucesos (aunque —como muestra *Sobre la certeza*—, también en el manejo de ciertas informaciones aceptadas), a la vez que sentimos, respecto de nuestros criterios de pertinencia, una certeza gramatical. Y la función de semejante doble (o triple) certeza dentro del marco de nuestra vida epistémica no es otra sino la de servirnos (aunque siempre en forma provisional) de *punto de apoyo*; no, ciertamente, para cumplir la antigua promesa de mover el mundo, pero sí para interrogarlo una y otra vez.

Con ello también se aclara el misterioso postulado wittgensteineano de que el "análisis fenomenológico" (la consideración de las articulaciones de la experiencia inmediata) apunta a *lo esencial* [*das Wesentliche*] de nuestro lenguaje y de nuestra *episteme* vital.[19] Recalcando que el lenguaje *abstracto* (específicamente, el matemático) no constituye un lenguaje que *tenga* una gramática, sino que *es* gramática[20] (de modo que no puede alcanzar el factor *vital* de nuestros contactos con la realidad), y que las articulaciones *hipotéticas* conllevan una insalvable distancia epistémica entre expectativa y cumplimiento (lo cual impide que *expresen* la esencia de dichos contactos), Wittgenstein insinúa que la potencialidad de mostrar lo esencial de los encuentros hombre-mundo no *puede* recaer sino sobre las articulaciones de la experiencia inmediata.

Desde luego, no faltará quien, en atención a tales consideraciones, (re)plantee la pregunta de si no hay, después de todo, *alguna* clase de "fundacionalismo" en la filosofía antifundacionalista de Wittgenstein. Veamos: lo que muestran las "investigaciones gramaticales" wittgensteineanas es un *prin-*

[17] *PB,* § 71, p. 100 (énfasis mío).

[18] *Cfr.,* por ejemplo, L. Wittgenstein, Philosophische Grammatik (1969), en L. Wittgenstein, Werkausgabe, t. 4, Rush Rhees (ed.), Suhrkamp, Fráncfort, 1984, I § 115-116, pp. 165-166. En adelante *PG,* seguido de parte (I o II), parágrafo y página.

[19] *Cfr.* por ejemplo, *PB*, § 1, p. 51.

[20] *Cfr.* por ejemplo, *ibidem*, § 178, p. 218; §114, p. 135.

cipio funcional que consiste en la flexibilidad de nuestros dispositivos conceptuales a ser aplicados *según* una u otra *manera de ver*; y como entre todas ellas hay una, la inmediata, la cual nos conecta con la realidad sin necesitar otra cosa que la mera ubicación gramatical, allí ese principio se manifiesta —podríamos decir— por definición. Viéndolo así, el mecanismo de la captación y articulación de lo inmediatamente experimentado *puede* considerarse, en efecto, "fundamental": no como garantía inferencial o soporte ontológico, pero sí como *raíz vital*.[21] Darle a semejante perspectiva el nombre de "fundacionalismo" sería cuestión terminológica.

Lo que puede afirmarse con seguridad es que aquello llamado ocasionalmente por Wittgenstein "la *red* a la cual pertenece la proposición" o "el *entorno gramatical* de la proposición"[22] constituye una suerte de *contexto elemental* o esencial, previo a toda contextualidad combinatoria (o lógico-formal) y de toda contextualidad situacional (o pragmática). Insinuación que —considero— nos autoriza a hablar de un *holismo vital*.

III

Quisiera reforzar lo expuesto con una breve mirada crítica a lo que la literatura secundaria ha aportado sobre el particular, pues debe reconocerse que la idea de un holismo wittgensteineano no es nueva. El problema consiste en que pocas veces queda claro lo que viene siendo precisamente la pregunta central del presente trabajo: si lo que se pretende descubrir es un contextualismo o propiamente un holismo (en las acepciones antes esbozadas).

La misma terminología empleada en los diferentes estudios suele reflejar esta situación de indeterminación conceptual. Así, ya se ha hablado tanto del desarrollo progresivo de una en el *Tractatus* incipiente

[21] *Cfr.,* al respecto, "Philosophie", en James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions* 1912-1951(1993), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994, § 88, p. 168: "La palabra 'fundamental', allí donde siquiera tiene una significación [Bedeutung], no puede [...] significar nada metalógico o filosófico. — La investigación de la gramática es fundamental en el mismo sentido en que podemos llamar fundamental al lenguaje — [por ser,] digamos, su propio fundamento." También, L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures.* Cambridge 1930-1932 [ed. de Desmond Lee], Basil Blackwell, Oxford, 1980, B IV, p. 34: "Nunca llegamos a proposiciones fundamentales en el curso de nuestras investigaciones; nos topamos con [get to] el límite del lenguaje que nos impide seguir haciendo preguntas". En este contexto, Roger F. Gibson llega a atribuir a la "imagen del río" de *Sobre la certeza* un "fundacionalismo relativo", dejando sin embargo claro que tal "fundacionalismo" no habría de entenderse como opuesto a una visión holística. *Cfr.* Roger F. Gibson, "Quine, Wittgenstein and Holism", en Robert L. Arrington y Hans-Johann Glock (eds.), *Wittgenstein and Quine*, Routledge, Londres/Nueva York, 1996, p. 93.

[22] *PG* I, § 101, p. 149; § 104, p. 153 (énfasis mío).

"convicción contextualista"[23], como de un "dictum holístico" tractariano que, debido al aumento de la "relevancia contextual", da lugar a la constitución de un "holismo semántico"[24]; tanto de la evolución paulatina de una visión "contextualista y holística" ya prefigurada en el *Prototractatus,*[25] como de un "holismo" característico de los años treinta y disuelto posteriormente en una visión del lenguaje como "conglomerado";[26] tanto de un "holismo lógico" con tendencia a desembocar en un "idealismo lógico transcendental"[27], como de un proceso trifásico que convierte el "atomismo lógico" del *Tractatus*, mediando un "holismo lógico" en los años treinta, en un "holismo práctico" a partir de los cuarenta[28]; y así sucesivamente.

Dado este panorama, considero que uno de los intentos más logrados de visualizar el peculiar holismo de Wittgenstein se encuentra en un artículo de David Pears,[29] quien indica que una de las principales limitaciones del pensamiento tractariano consistió en presuponer "que una estructura holística debe ser homogénea".[30] Esto es, sin duda, cierto (entendiendo el ambiguo término 'homogéneo' como disponibilidad de un solo principio de funcionamiento), así como es cierto que el posterior abandono del postulado de las proposiciones elementales mutuamente independientes dio inicio a una modificación de tal presuposición por provocar la diversificación del espacio lógico tractariano en —conforme anota Pears— "sistemas más pequeños cada uno de los cuales corresponde a un fragmento de lenguaje diferente".[31]

Por esta vía, Pears llega a hablar de un "holismo de contraste" [*holism of contrast*] que, a partir de los años treinta, empieza a sustituir el "holismo

---

[23] *Cfr.* Carla Cordua, *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía,* Dolmen, Santiago, 1997, pp. 367-371; también G. P. Baker y P. M. S. Hacker, Wittgenstein, *Meaning and Understanding* (*Essays on the 'Philosophical Investigations',* Vol. 1), Basil Blackwell, Oxford (Inglaterra) / Cambridge (Estados Unidos), 1992, pp. 145-170.

[24] *Cfr.* Nicholas F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty,* State University of New York Press, Albany, 1981, pp. 7, 79, 85, 205 y *passim*.

[25] *Cfr.* Michael Kremer, "Contextualism and Holism in the Early Wittgenstein: From Prototractatus to Tractatus", *Philosophical Topics,* vol. 25, núm. 2, The University of Arkansas Press, Fayetteville, 1997, pp. 87-120.

[26] *Cfr.* M. Kober, *op.cit.*, pp. 50, 60, 64 y *passim.*

[27] Cfr. David Charles McCarty, "The philosophy of logical wholism", *Synthèse,* vol. 87, núm. 1, Kluwer, Dordrecht, 1991, pp. 51-123.

[28] *Cfr.* D. G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language* (1995), Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 91-127.

[29] David Pears, "Wittgenstein's Holism", *Dialéctica,* vol. 44, núm. 1/2, Berna, esap, 1990, pp. 165-173. Debo aclarar que Pears no utiliza términos como "contextualismo combinatorio" y "holismo integrador" (que, confieso, son de mi responsabilidad).

[30] *Ibidem,* p. 167.

[31] *Ibidem,* p. 168.

de uniformidad" [*holism of uniformity*] tractariano. "La idea nueva —puntualiza— fue que experimentamos cada parte del lenguaje en sus relaciones con otras partes vecinas".[32] Idea que el mismo Pears parece aprobar plenamente cuando concluye que "[e]s un importante rasgo holístico de nuestro uso del lenguaje el que, efectivamente, tengamos noción de dónde nos hallamos, en cada momento, en el espacio lógico".[33]

Lo valioso de esta interpretación consiste en evidenciar que el holismo wittgensteineano tal como empezó a desarrollarse en la época de las *Observaciones filosóficas* es una visión, no de una "totalidad completa, cerrada o sistémica" (como lo formulara, por ejemplo, Michael Kober),[34] sino de una diversidad de modos de organización conceptual interrelacionados que sólo adquieren un carácter de "totalidad" en virtud de compartir una dinámica de ubicación.

Este factor también fue percibido —y expresado mediante un precioso (pero, como tal, intraducible) juego de palabras— por David McCarty: para Wittgenstein —escribe— "comprender [*understanding*] es más bien algo así como [un] estar ubicado [*standing*]. Al estar ubicado, uno toma una posición o adopta una perspectiva dentro de un escenario [*setting*] objetivo. El marco [*setting*] operativo [a su vez,] es lo que opto por llamar 'el mecanismo del lenguaje'".[35]

Bien mirada, tal observación incluso va más allá de la idea de Pears, por insistir en algo que nunca debería olvidarse al tratar de captar la naturaleza de las "investigaciones gramaticales" de Wittgenstein: la dependencia de cualesquiera perspectivas que podamos adoptar, tanto de un "escenario objetivo" (las potencialidades manifestativas de la realidad), como de un "marco operativo" (nuestras potencialidades de acercarnos al mundo).[36]

Ahora bien, reflexiones como las de Pears y McCarty nos ayudan a seguir aclarando el panorama ya antes bosquejado. En efecto, la "red" gramatical configurada por las relaciones internas wittgensteineanas (tal como se expresan en las articulaciones de la experiencia inmediata) parece constituir, como habíamos dicho, un *contexto elemental* o *vital* cuya dinámica invita a una visión holística (más que contextualista) de nuestras posibilidades de *ubicarnos* en diversos ángulos ante el mundo. Una visión que es propiamente *holística,* porque supera la idea de la mera inserción en contextos (sean éstos combinatorios o situacionales), subrayándose más bien que la captación y articulación puntual obedece a un mecanismo de variación de

[32] *Ibidem*, pp. 170-171.

[33] *Ibidem*, p. 173.

[34] M. Kober, *op. cit.*, p. 50.

[35] D. C. McCarty, *op. cit.*, pp. 72-73.

[36] *Cfr.* también *ibidem*, p. 78.

perspectivas en tanto que fundamental y esencial a *todos* nuestros modos de acercarnos al mundo.

IV

Si, entonces, podemos hablar con propiedad de un *holismo vital* presentado —o al menos insinuado— por los textos wittgensteineanos (sobre todo los de principios de los años treinta y cincuenta), ¿de qué manera podría éste ofrecer una vía hacia una *epistemología cultural*?[37] Pues bien, parece que nuestro autor logra encaminar una especie de "antropología cultural" desde *consideraciones del lenguaje epistemológicamente relevantes*: al develar el *pluralismo* de nuestros modos de conceptualización y comprensión, su visión *podría* generar una filosofía que ilustre, en respuesta a una actualísima inquietud, el funcionamiento de las relaciones tanto *intra* como *inter*culturales.

De esa manera, Wittgenstein, si bien sería exagerado llamarlo un filósofo de la cultura, podrá ayudarnos a *nosotros* a edificar una epistemología cultural que haga justicia a las exigencias de nuestros días, dado que, en última instancia, vale lo mismo para los microniveles de las *gramáticas* y los macroniveles de las *culturas*. Después de todo, si queremos hablar de concordancias o conflictos culturales, hemos de tener en cuenta a partir de qué trasfondos epistémico-conceptuales se producen.

Cabe añadir que, acorde con semejante visión (post)wittgensteineana, tales trasfondos tienen dos vertientes. Por un lado, se configuran sistemas de conceptualizaciones los cuales *de iure* pueden *coexistir armónicamente*, por cuanto se disponen en un mecanismo dinámico cohesivo que viene siendo, según el caso, la gramática de un lenguaje (y la cultura de una comunidad) o el acervo (gramático-)cultural humano. Por otro lado, nuestra experiencia cotidiana (dentro de la respectiva sociedad o a escala mundial) nos ha enseñado que de lo compatible *no* cabe afirmar que también se pueda *mezclar*, pues ello presupondría una *congruencia* que no está dada: el intento de insertar elementos de un sistema en *otro* lleva a sinsentidos los cuales sólo pueden evitarse si se está consciente de que, al insistir en dicho intento, estamos o bien formulando simples reglas gramaticales, o

[37] Algunas de las observaciones finales que siguen ya se adelantaron en mis conferencias "Compatibilidad *vs.* conmensurabilidad. La 'gramática' wittgensteineana ante un reto (inter) cultural" (II Congreso "Wittgenstein en español", Universidad de Lanús, Buenos Aires, del 11 al 15 de mayo de 2009) y "Gramáticas y culturas. ¿Hasta dónde llega el *comprender* a lo Wittgenstein?" (8° Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano,* "Wittgenstein y Gadamer: dos visiones de la comprensión", Universidad del Zulia, Maracaibo, 1 y 2 de julio de 2009).

bien constituyendo un sistema *nuevo*, diferente de los dos iniciales. En resumidas cuentas, la filosofía de Wittgenstein nos lleva —sirviéndonos de punto de partida— al reconocimiento simultáneo de *compatibilidades* e *inconmensurabilidades* en la confrontación de distintos *modelos cognoscitivos* y, por ende, *idiosincrasias culturales*.

He aquí lo que buscábamos: una vía hacia una *epistemología culturalmente orientada*. Tal vez la única epistemología "con futuro" a partir de este siglo XXI; pues la consideración acerca del *comprender* ha de ser, indefectiblemente, una consideración acerca del *quehacer cultural*. Nuestros polifacéticos modos de *comprender* son los que constituyen nuestras *culturas*, así como nuestras polifacéticas culturas le ofrecen al comprender un suelo sobre el cual moverse con relativa seguridad y confianza. De hecho, la relación es de equivalencia: tenemos culturas según comprendemos / conceptualizamos; y comprendemos / conceptualizamos según la cultura en la cual estamos insertos. Y huelga decir que "cultura" viene siendo *todo* proceso relacionado con el (y *todo* resultado del) encuentro hombre-mundo; proyéctese éste en un ámbito científico, artístico, religioso, político, económico o, sencillamente, en el ámbito (moral, práctico o de "sentido común") de la vida cotidiana.

PENSANDO EL CONTEXTO. LA CULTURA COMO REALIZACIÓN EPISTÉMICA

Rafael Balza-García*

Resumen La noción de cultura ha sido un tema clave en filosofía y en ciencias sociales. Muchas han sido las posiciones teóricas que la han abordado y las definiciones que se le han planteado; sin embargo, dista mucho de ser un elemento de análisis acabado y definido. En tal sentido, este trabajo —con la obra wittgensteineana de fondo— presenta elementos de análisis que se enfocan en describir y examinar uno de los aspectos clave —y poco estudiado— de los sistemas culturales, a saber, su carácter epistémico; y cómo ello configura nuestros intercambios sociales e institucionales.

Abstract The notion of culture has been a key issue in philosophy and social sciences. Many have been the theoretical positions that have addressed this problem and the definitions that have been given to it; however, it is far away from being a finished and defined element of analysis. In this sense, this paper —which is based on Wittgenstein´s work— shows elements of analysis that focus on describing and analyzing one key, yet understudied, aspect of cultural systems, namely, their epistemic character; and how this constitutes our social and institutional exchanges.

* Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR / Universidad Católica Cecilio Acosta / Círculo Wittgensteineano, Venezuela.

PALABRAS CLAVE
certeza, cognición, percepción, etnoepistemología, sociedad, antropología

KEYWORDS
certainty, cognition, perception, ethnoepistemology, society, anthropology

I

Sin duda, uno de los conceptos clave y una de las nociones más "problemáticas" tanto en filosofía de la cultura como en antropología ("científica") es el de *cultura.* Como espacio de configuración y realización de toda acción humana, ésta define los límites y las posibilidades de la conducta, los pensamientos, las relaciones sociales y nuestra imagen del mundo. No en vano es nuestro elemento distintivo frente a otras especies. Sin embargo, aunque represente una apertura a nuevas posibilidades cognitivas, prótesis y extensiones "anatómicas", conlleva, también, la "demarcación" de límites simbólicos. Con la "adquisición" de formas culturales, "el organismo empieza a desdoblarse en una alteridad que lo amplia y enriquece, pero que, también, lo envuelve y lo condiciona".[1] Este condicionamiento se "objetiva" en toda conducta y práctica social y en toda relación humana regulada por normas y regida por instituciones. Lo que tenemos, entonces, es un gran aparato simbólico que amplia nuestras posibilidades de realización "orgánica", aunque, además, nos indica cómo *ver el mundo.* Por ello, se ha convertido en fuente de debate y de desarrollo de las más variadas posiciones teóricas dentro de los estudios sociales y la filosofía.

La cultura es el ámbito donde nuestras capacidades *cognitivas* (filogenéticamente adquiridas) filtran y ordenan los "datos" sensoriales hacia un contexto *perceptivo,* a partir de la articulación epistémica del mundo; indispensable, esta última, para que el *contexto* se "realice", "demarque" nuestra vida simbólica y dé posibilidad y sentido a nuestras manifestaciones (culturales),[2] por lo que, más allá de considerar a la cultura "ese todo

[1] José Lorite Mena, "Estructura y mecanismos de la cultura", *Filosofía de la cultura,* Madrid, Trotta, 1998, p. 60.

[2] La cultura no puede crearse y las capacidades cognitivas filogenéticamente adquiridas no se "expanden" si no hay una articulación epistémica del "mundo" (el encuentro hombre-mundo), pues la cultura no existe a lo interno de las redes sinápticas ni del funcionamiento cerebral; muy al contrario, la capacidad "expansiva" de este último depende de la constitución simbólica de la "realidad".

complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad”,[3] los contextos culturales representan espacios constitutivos de nuestra visión y comprensión del mundo (*Weltanschauung*). La cultura no es sólo una suma de partes ni un todo complejo que engloba cualquier acción, objeto o pensamiento humano, define, además, todo curso de acción posible; no porque la acción, los pensamientos, los hábitos, etc., sean parte o elementos de algo llamado cultura, como algo que existe “fuera” y concuerda o no con el sistema cultural, sino la cultura como componente epistémico de la acción y los pensamientos. Así bien, podríamos afirmar que no existen objetos, hábitos o pensamientos fuera de su orden reglamentario y del uso dentro de un contexto; no hay acciones, pensamientos o hábitos más allá de lo que la cultura les permite, pues la acción y pensamiento ya concuerda con el contexto. Las culturas son una especie de “medida” de cómo ver y hacer las cosas, y en eso, precisamente, radica parte de su contextualidad. No hay una experiencia (absoluta) ni esquemas mentales que las validen o las “falseen”, pues incluso la experiencia es constituida por ellas desde un contexto. La(s) experiencia(s) (y vivencia[s]) es (son) “formada(s)” desde las “relaciones internas” que se establecen, se dan y son posibles dentro de su “perímetro”.

En su carácter de “fundamento”, aludiendo en parte a la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu[4] (y en grado sumo a la noción wittgensteineana de *certeza vital*), es “estructurante” de lo que digo y del modo en que “conviven” los elementos (las acciones, los hechos, las creencias y las relaciones sociales) dentro de los contextos simbólicos. Los contextos culturales son constitutivos del propio “estado” de las “cosas” y las creencias, no porque estas últimas tengan un tipo de uso, una función social o una manera de conocerlas, sino porque los contextos crean un orden de posibilidades y

[3] E. Tylor, “La ciencia de la cultura”, en J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales,* Barcelona, Ediciones Anagrama, 1975, p. 29.

[4] De acuerdo con la definición clásica de Pierre Bourdieu, podríamos decir que la cultura puede entenderse como un *habitus*, en tanto que sistema de disposiciones duraderas y eficaces; en cuanto esquema de clasificación que orienta la percepción y las prácticas más allá de la conciencia y el discurso, y funciona por transferencia en los diferentes campos de la práctica. Estructura estructurada, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Estructuras predispuestas a funcionar como estructurantes; es decir, como principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones. *Vid.* Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988; “Estructuras, hábitos y prácticas”, en G. Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, México, Secretaría de Educación Pública/Comecso/Universidad de Guadalajara, 1987.

un espacio de sentido que permite integrar a las "cosas", el "mundo" y las creencias. Ése es el sentido en el que decimos que los contextos culturales son *constitutivos* de la naturaleza o "esencia" de las "cosas" y las creencias (son constitutivos epistémicos). Cualquier objeto cultural o relación social no es nada más que lo que los contextos culturales le hacen ser; su "esencia" o naturaleza queda delimitada y agotada por las reglas del juego y no porque estas últimas sean algo que se le apliquen por una relación medio-fin, sino ya que las reglas los constituyen. No hay algo más fuera de los contextos en el sentido de que, si lo hubiera, no desempeñaría algún papel en ellos; algo así como una naturaleza o una realidad extracultural que permita medir el estado de "las cosas", las creencias y las relaciones sociales, pues la medida está amarrada al sistema. Si asumimos un mundo más allá de lo que los contextos son, estaríamos apelando a una "naturaleza" que contraviene todo contexto, puesto que le adjudicaríamos una "realidad" sin pertinencia (lógica) que no tiene nada que ver con lo que el contexto cultural ha dado por llamar "mundo". Existe un orden de posibilidades epistémicas desde donde se miden y se piensan las "cosas" y el "mundo"; pensar que hay algo trascendente al orden con el cual pudiésemos contrastar o medir sentidos es absurdo.

¿Cómo podemos hablar o suponer un "mundo" sin los propios contextos? ¿Cómo "medir" algo como un suceso, un hecho, un objeto o un pensamiento si no están en el mismo orden epistémico en el que se espera esté tanto lo que se pretende "medir" como lo que mide? Cuando queremos "acercar" un "mundo externo" para "probar" o "explicar" la "realidad" cultural, éste no puede ser más sino lo que la cultura le señale, y en ese sentido, deja de ser una prueba "externa" para convertirse en expresión de la cultura. He ahí la paradoja, la cultura no puede ser sólo el resultado de elementos externos al sujeto, pues incluso los mismos elementos son configurados por ésta; de manera que no es sólo un espacio social para interactuar, un conjunto de creencias o hábitos, *es el orden de posibilidad*. No sólo es la manifestación de prácticas, creencias o cualquier otro hábito, es la "fuente" de la constitución de lo que hemos de comprender por "mundo" y hombre. Precisamente esto último garantiza que la vida social y las instituciones funcionen, porque, allí donde hay un modo de vida social, subyace un principio epistémico regulador de la cultura; principio que intentaremos describir y puntualizar sobre la base del concepto de *certeza vital* abordado por Wittgenstein en obras como *Sobre la certeza.*[5] Pero, antes de analizarlo y aplicarlo a la comprensión de la cultura, nos parece pertinente abordar

[5] Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza,* Barcelona, Gedisa, 1997, § 472-473. En adelante, *SC*.

las definiciones "clásicas" que acerca de la cultura existen en antropología, un poco para contrastarlas con "nuestra" visión epistémica de ésta.

II

El concepto de cultura representa, por un lado, un concepto polisémico,[6] debido a la "amplitud" de significados que puede tener; por el otro, ha sido importante dentro de la antropología y la filosofía de la cultura para comprender la "naturaleza" humana. Ciertamente, respecto de la palabra, es un concepto "amplio" y multívoco que puede crear "fuertes" discusiones en el ámbito académico; y, aunque representa un concepto clave para comprender las acciones humanas, como señala Miguel Reale, no puede pasarse por alto "la propia amplitud de la palabra 'cultura', multívoca y polémica en sí misma, y de la que no existe un único concepto que pueda ser acogido sin reservas o sin fuertes contradicciones".[7] Ahora, aunque esta polisemia puede establecer en grado sumo, para la antropología y la filosofía de la cultura, cierta barrera en la constitución de una "teoría única" de la cultura, el hecho de no existir una única "fuente" de significación de este concepto (al menos en el ámbito científico y académico) permite plantear las más "variadas" creaciones teóricas para su explicación. Por ello, aun cuando pueda provocar las más diversas perspectivas, es imposible dejarlo a un lado y siempre podrán proponerse modos alternos de entender su funcionamiento.

El concepto de cultura,[8] que procede del latín *cultus* y significa "cuidado del campo o del ganado",[9] ha tenido distintas definiciones y concep-

[6] A este respecto, el texto ya clásico de Kroeber y Kluckhohn es "ilustrativo" sobre el centenar de definiciones que pueden existir para dicho concepto. *Cfr.* A. Kroeber y K. Clyde, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions,* Nueva York, Vintage Books, 1963.

[7] M. Reale, "El concepto de cultura, sus temas fundamentales", *Filosofía de la cultura,* Madrid, Trotta, 1998, p. 37.

[8] Es tanta la presunta "ambigüedad semántica" del concepto "cultura", que antropólogos como Adam Kuper han querido eliminarlo del léxico antropológico: "cuanto más se considera el mejor trabajo moderno de los antropólogos en torno de la cultura, más aconsejable parece el evitar semejante término hiperreferencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, o incluso ideología". A. Kuper, *Cultura, la versión de los antropólogos,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 12. Sobre esto, vale decir que la cultura no es sólo lo expresado por Kuper, visión "clásica", sino es la constituyente de nuestro campo vital; el modo como toma forma nuestro campo "visual" y perceptivo. Reducirla a algunos de los conceptos mencionados es ignorar su importancia epistémica como conformadora de nuestra *Weltanschauung*.

[9] Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, p. 10.

ciones dentro del ámbito de las ciencias sociales,[10] la filosofía y a lo largo de la historia de la antropología[11] científica (yendo desde una concepción social hasta una estructural y simbólico-cognitiva; pero, en muchos casos, no en una línea epistémica). Aunque en su etimología se "encierra" ya un significado vinculado con lo productivo y procesual, pues ya se "matiza" la idea de producto, es en gran medida dentro del campo antropológico donde adquiere una connotación científica en tanto "constructo" que intenta explicar toda acción y producto humano. En un sentido "originario", significó agricultura: "Pero también 'culto', 'homenaje', 'adoración'; y que a través de su nombre se hablaba de la labor de las tierras y, de un solo golpe, de la labor de las almas. Con esto [...] podemos ver que 'cultura' comenzó refiriéndose a un proceso, el proceso del cultivo y la adoración, y que una vida de siglos terminó convirtiéndola en signo de un producto, el resultado de un proceso: la obra, la cosa realizada, liberada ya del cuerpo que le dio vida".[12]

Aunque con "base" en un significado relacionado con la agricultura, ya la etimología "cerca" un concepto sobre la idea de "hacerse", con "constituirnos" como seres humanos y con dejar algo detrás de ese "hacer". La etimología "describe" una situación de cambio y adquisición relacionada con la forma en la que nos configuramos desde la ambigüedad al sentido. Como proceso que define una obra y la "culminación" de ésta, la etimología "devela" la idea de realización y de postrarse ante un resultado, *i.e.,* ante una imagen, un símbolo, etc. Todo producto es exaltado como una apreciación de lo que tiene significado para el hombre, sobre lo que se "delata" delante de mí, configurándome desde afuera; "mirándome" y definiéndome. Así, la cultura es "realidad" constitutiva de sentidos y productos extrasomáticos[13] a los que me "inclino" siguiendo normas. Ésa es la razón base

[10] Como bien nos muestra Kroeber y Kluckhohn, así como Díaz de Rada, aun dentro del campo y desarrollo de la antropología, y áreas afines dentro de las ciencias sociales como la geografía (geografía cultural), la historia o la sociología, el concepto de cultura adquiere diferentes visiones y definiciones. *Cfr*. Ángel Díaz de Rada, *Cultura, antropología y otras tonterías,* Madrid, Trotta, 2003.

[11] Es necesario comentar aquí, para evitar malas interpretaciones, que nuestro interés no es hacer una historia del concepto de cultura, sino tomar los aspectos más relevantes que la caracterizan considerando los aportes de antropólogos y filósofos e ir confrontándolos con algunas ideas wittgensteineanas.

[12] A. Díaz de Rada, *op. cit.,* p. 28.

[13] A este respecto, sobre la "exterioridad" de la cultura, Leslie White apunta: "la cultura se convierte en un conjunto de elementos extrasomáticos. Se mueve de acuerdo con sus propios principios, sus propias leyes; es una cosa *sui generis.* Sus elementos interactúan los unos con los otros, formando nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos son introducidos en esa corriente de vez en cuando y viejos elementos desparecen". Leslie White, "El concepto de cultura", en J. S. Kahn, (comp.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales,*

por la que la etimología de la palabra se adhiere a lo que humanamente somos: *producto*; en cierto sentido estético, como creación. Esta idea nos instala ante una "realidad" de la cultura como perímetro de lo que hacemos y como marco de interpretación de los procesos y las relaciones humanas: *somos el resultado de un proceso constitutivo contextual*. Este proceso es apreciado, en el marco de la antropología científica, en particular desde aspectos que giran en especial alrededor de las instituciones, patrimonios, tradiciones, creencias, esquemas cognitivos y, en gran medida, desde los vínculos y los intercambios sociales.

En una línea por demás "social", las "primeras" apreciaciones a comienzos de las ciencias sociales de la idea de cultura se generaron a partir de un énfasis sobre lo que es la *forma social* de la cultura. Para los primeros teóricos de la antropología como Tylor, Morgan, Boas, Malinowski, Radcliffe Brown, Evans Pritchard, etc., la vida humana se revela en comportamientos y acciones sociales; en la relación de un cuerpo con otro sobre intereses compartidos; sobre una relación entre sociedad y acción. Este énfasis en la relación y forma social condiciona la mirada de la cultura hacia elementos vinculados con patrones y normas de conducta social; todo ello afín, además, a objetos, hechos culturales e instituciones.

Como constitutiva de normas y reglas sociales, la cultura adquiere un significado con base en el cumplimiento de pautas de conducta; como lo que debe cumplir todo individuo dentro de la acción social para ser miembro de un grupo humano. En ese sentido, la cultura sería *forma* y *regla*; la "forma" es la manera en que están configuradas las acciones y las relaciones sociales; las reglas, un medio para alcanzar un fin. Una definición así reduciría el "campo" de significación de la noción de forma y regla, y con esto, el de cultura, a los vínculos sociales y a la relación individuo-institución. Como advierten Kroeber y Kluckhohn, "la forma de la acción social no sólo es forma porque sigue *pautas,* también lo es porque esas pautas se basan en reglas sociales",[14] y, como reglas sociales, deben ser "cumplidas" de manera pública y colectiva. A partir de esta idea, se definiría "cultura" como formas convencionales que cada entorno concreto desarrolla para regular las acciones sociales; como mecanismo colectivo que norma los modos en los que hemos de relacionarnos y actuar públicamente. Sin socavar

---

Barcelona, Anagrama, 1975, p. 78. En el caso de Roger Bartra, habla de la cultura en su constitución simbólica como un *exocerebro.* "Yo quiero recuperar la imagen del exocerebro para aludir a los circuitos extrasomáticos de carácter simbólico. Se ha hablado de los diferentes sistemas cerebrales: el sistema reptílico, el sistema límbico y el neocórtex. Creo que podemos agregar un cuarto nivel: el exocerebro". Roger Bartra, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos,* México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 25.

[14] A. Kroeber y K. Clyde, *op. cit.*, p. 98.

las "estructuras mentales" y los mecanismos de configuración epistémica, la cultura entendida así se "expresaría" en forma de reglas sociales para "imponer, para sugerir, para incitar, para prohibir, para hacer o impedir que se haga cualquier clase de cosa que podamos llegar a hacer"[15] en nuestras relaciones humanas. La forma y la regla son para limitar nuestra vida e intercambios sociales. Tal vez en este sentido, como lo expresa el antropólogo español Díaz de Rada, es por lo que comenzamos asumiendo que la cultura sólo será entendida, en primer lugar, bajo las formas en las que el ser humano se regula socialmente, ya que "lo primero para comprender el concepto de cultura es mirar a la relación social entre los seres humanos".[16] El "comportamiento" natural es confinado a la esfera de la posibilidad social como un orden limitado por lo que lo social le dictamine. La cultura serían "las pautas compartidas de comportamiento aprendido por medio de las cuales los impulsos biológicos fundamentales se transforman en necesidades sociales y encuentran gratificación a través de las instituciones apropiadas que, además, definen lo permitido y lo prohibido".[17]

Si se considera lo anterior, los procesos "mentales" y epistémicos "recurrirían" a "extensiones externas" de sociabilidad e intercambio intersubjetivo y cultural. La relación hombre-mundo y la mente humana se entenderían desde el complejo aparato simbólico que produce las interrelaciones sociales (no a la inversa). En un caso particular, como lo es la memoria en tanto capacidad cognitiva del cerebro humano para guardar y asimilar información, ésta se entiende a partir de nuestra conformación simbólica compartida, y no sólo a partir de procesos internos del cerebro o de "estructuras" o mecanismos epistémicos. Aunque tenga un origen orgánico, la memoria sería una capacidad desarrollada por el hombre en sociedad, pues "en efecto, las interacciones sociales y culturales hicieron posible el pensamiento y la memoria, al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, de metáforas, la elaboración y confrontación de razonamientos, la transmisión de emociones y sentimientos, etc. [...] En todos los casos, pensamiento y memoria se organizan en función de la presencia del otro".[18]

No existe una individualidad de la memoria como dispositivo mental, no existe un hombre desnudo de lo social y cultural, "ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad".[19] En ese sentido, es imposible concebir las capacida-

[15] A. Díaz de Rada, *op. cit.*, p. 43.
[16] *Idem*.
[17] G. Gorer, "The people of Great Russia", en A. Kroeber y K. Clyde, *op. cit.*, p. 108.
[18] Joel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 15.
[19] *Ibidem*, p. 66.

des cognitivas (epistémicas) humanas sin la operatividad de las relaciones sociales o sin la "capacidad" humana de trascender lo individual para colocarse en el nivel colectivo y en el trato social con el símbolo. Como muy bien indica Roger Bartra, "el hecho es que en los fenómenos culturales y sociales hay circuitos que se encuentran fuera del cerebro y que no pueden explicarse por los procesos nerviosos centrales, por la capacidad de las memorias neuronales, por módulos cognitivos innatos y por las habilidades cerebrales en el uso de lo que los psicólogos llaman una 'teoría de la mente' para reconocer las intenciones de los otros".[20] Incluso la compleja red neuronal se "extiende" debido a las formas y reglas sociales. Así, por ejemplo, más que el individuo, lo que amplía nuestra capacidad cerebral es el ser parte de un sistema social.

Ahora bien, vale decir que, por momentos, pudieran ser aceptables (parcialmente) dichos rasgos, si no fuera porque no terminan de dejar en claro qué permite o da posibilidad al *homo sapiens* de interactuar socialmente. En efecto, vivimos dentro de un sistema de relaciones sociales, pero lo social se "expresa" por la posibilidad que tenemos de articular, percibir, ordenar, categorizar, conceptualizar y significar el mundo. Es "ilógico" comprender lo cultural sólo por lo social cuando nuestra relación con el otro, el "mundo" y lo "dado"[21] depende, además, de nuestra manera de constituirlo y articularlo epistémicamente.

Por otra parte, más allá de tomarla desde una descripción del funcionamiento social, institucional, las creencias o los comportamientos, la cultura empieza a adquirir forma como "realidad mental" y cognitiva en los trabajos de, por ejemplo, Goodenough, Lounsbury, Charles Frake, Leslie White, Lévi-Strauss y, posteriormente, en las investigaciones de Dan Sperber. Desde una cierta visión "psicológica", autores como Goodenough o Charles Frake sí principian a cargar con las consecuencias de que la cultura es algo cognitivo (más no estrictamente epistémico), puesto que explican que lo que los seres humanos asimilan dentro de una cultura deviene lo que hay que aprender mentalmente para ser miembro de un grupo social; en ese sentido, la "descripción" de una "realidad" social (y cultural) se convierte en el estudio de los esquemas y dispositivos mentales que rigen el comportamiento humano.

---

[20] R. Bartra, *op. cit.*, p. 92.

[21] Sobre este concepto, en tanto epistémicamente relevante para explicar nuestra formación perceptiva y simbólica del mundo, pues, según Lewis, aduce al hecho incuestionable de la presentación de objetos físicos a nuestra intuición sin requisito de justificación. Clarence Irving Lewis, *Mind and the World Order*, Nueva York, Dover, 1956. V. Mayoral, "T. S. Kuhn, C. Irving: Lewis y el regreso epistémico: la vía no kantiana hacia los paradigmas", *Ludus Vitalis*, vol. 15, núm. 28, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano/Secretaría de Educación Pública, 2007, pp. 69-96.

Para Goodenough, "la cultura de una sociedad consiste en lo que uno debe saber o creer para operar de una manera aceptable para sus miembros".[22] Así, más allá de "penetrar" en la sociedad, se trata de "penetrar" en la mente humana desde lo cultural, "debemos penetrar en las cabezas de nuestros sujetos".[23] En casos como éste, la "mente" se convierte en el "núcleo" de análisis antropológico, pensándola como el "lugar" en el que se procesa, organiza, "administra", estructura o da significado al "mundo" y lo "real", configurando la vida cultural de los sujetos. Es un caso de una visión "internalista"[24] de la cultura, donde los "esquemas mentales", y lo que ellos nos hacen "saber", establecen el formato en el que se han de almacenar en la memoria los términos y conceptos referidos a, por ejemplo, relaciones de parentesco, organización de los colores, sabores, objetos, etc. La relación de la cultura con el sujeto está en el modo como *la mente* nos dispone para ver el mundo.

Con ello, se pretende "diagramar" un esquema casi formal de la relación de los elementos culturales en la mente humana, así como la constante ubicación y uso de éstos en todo comportamiento.[25] Entre tanto, el antropólogo debe poder "conceptuar" y describir, desde una antropología cognitiva, las unidades mentales de ordenamiento de la realidad implicadas en los acontecimientos culturales y de aprendizaje; saber las limitaciones de los modos en que pueden ser adecuadamente combinadas y hacer

[22] Cit. por C. Reynoso, *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva,* Buenos Aires, Búsqueda, 1986, p. 31. En el caso que nos compete, la pregunta acerca de lo que hay que saber o creer para ser miembro de una sociedad se transforma en la pregunta por los mecanismos epistémicos que permiten el saber y la creencia. ¿Cómo debemos "constituir" el mundo epistémicamente para que, en lo posible, podamos "saber"?; en parte, es una de nuestras preguntas clave.

[23] C. Frake, "Notes on queries in ethnography", *American Anthropologist,* vol. 66, 1964, pp. 132-145, p. 133. La posición de este autor entra en la segunda etapa de la antropología cognitiva conocida como *etnociencia.*

[24] En el caso que pretendemos evaluar sobre un análisis epistemológico a la obra de Wittgenstein, nuestra posición se asumirá desde una visión "externalista", considerando el hecho de que incluso la mente humana "obedece" a esquemas públicos de la cultura, no guardados como datos a codificar en la mente de los sujetos, sino en la relación hombre-mundo. Los "esquemas" son públicos y obedecen a las mismas interrelaciones sociales más que a estructuras mentales; al contrario, tales estructuras dependen de las interrelaciones públicas. En contraste con lo que señala Bartra, "la visión 'externalista' afirma que la conciencia [y la mente] es una construcción que depende de las relaciones sociales y culturales basadas en el lenguaje". R. Bartra, *op. cit.*, p. 145.

[25] Para una ejemplificación detallada a este respecto, *cfr.* C. Reynoso, *op. cit.*, pp. 101-108. Por el momento, no es nuestro propósito describir ni detallar dichos esquemas o diagramas, ya que implicaría un exceso de información poco funcional para el desarrollo de nuestro artículo. En "líneas generales", nuestro énfasis recae en advertir los rasgos clave de la antropología cognitiva.

una exposición predicativa de todos los órdenes cognitivos y simbólicos por medio de los cuales el conjunto de individuos categorizan y sistematizan los fenómenos naturales y humanos mediante un proceso de aprendizaje cultural.

La experiencia del mundo nunca es sólo sensorial; abarca, además, formas y categorías[26] simbólicas. Estas últimas difieren de los fenómenos y de los procesos materiales en tanto que son representaciones conceptuales e ideales que establecen un orden representacional. Las categorías y los conceptos son un sistema relacional y mental que pone en contacto al hombre con el mundo y determina un conjunto de proposiciones y creencias por medio de las cuales se explican las vivencias, las experiencias y los acontecimientos. La cultura sería el uso de formas conceptuales y simbólicas para designar las distintas relaciones y fenómenos que la gente aprende a construir en *su mente* para tener una serie de significados y creencias acerca del mundo y la vida. Asimismo, representa, mediante ciertos dispositivos o mecanismos de cognición, un espacio para que la gente organice sus experiencias valorativas y emocionales a través de esquemas cognitivos. Así, ésta consiste en planificar las gratificaciones de los impulsos y los deseos por medio de reglas sociales o códigos de conductas que el hombre asimila mentalmente. Los estados valorativos y emocionales son "dependientes" de lo que como individuo y grupo debemos saber para poseer conductas valorativas y canalizar las emociones.

Como asevera Roberto Varela, la cultura sería, con base en el modelo cognitivo, el "conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías".[27] La cultura puede manifestarse como una relación de elementos materiales y de hechos sociales, pero lo que la gente guarda en su cabeza son las formas simbólicas de las cosas y los hechos; modelos para percibirlas, relacionarlas y, en todo caso, interpretarlas y conocerlas para suscitar un conjunto de comportamientos axiológicos, sociales y emocionales. Como dice Goodenough: "La cultura es una sociedad que consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es sólo un fenómeno material: no consiste únicamente en cosas, gente, conductas o emociones.

[26] El concepto de categoría supone que las cosas están dentro de un orden conceptual y poseen todas las propiedades inherentes al sistema; en nuestro caso, al sistema cultural. Como manifiesta María Eugenia Olavarría, "las categorías son un medio de comprender el mundo y sirven a ese propósito de manera flexible dentro de un sistema cultural". M. E. Olavarría, "El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto", *Revista Alteridades*, núm. 7, México, 1997, pp. 33-38.

[27] R. Valera, "Cultura y comportamiento", *Revista Alteridades*, núm. 13, México, 1997, p. 48.

Es, más bien, una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas".[28]

Ahora bien, sin embargo, pese al cambio de perspectiva, arropando lo social con lo mental, el acento recae en lo cognitivo antes que en lo epistémico, limitando en parte una "real" constitución de una *etnoepistemología*. Pero, aunque implicaría anexarle algunos elementos más vinculados con la constitución epistémica de nuestro mundo vital, por ejemplo, las formas de articularse la relación hombre-mundo, recoge preocupaciones no enfrentadas en una perspectiva social.

La idea de cultura desde la antropología cognitiva (y en parte simbólica) "reduce" lo público (y epistémico) a un subjetivismo formal, desarrollando esquemas, diagramas o taxonomías lingüísticas asociadas con lo que el hombre piensa o tiene en la cabeza. Su "inclinación" a una "descripción" de los elementos cognitivos por medio de los cuales el hombre conoce y se comporta, coloca lo social y lo epistémicamente relevante en un segundo plano. Como especifica Clifford Geertz:

> Designada de varias maneras, etnociencia, análisis componencial o antropología cognitiva […] esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta, por lo que tiene como principal regla metodológica "la exposición de reglas sistemáticas, una especie de algoritmia etnográfica que, de ser seguida, haría posible obrar, como, o pasar (dejando a un lado la apariencia física) por un nativo. De esta manera, un subjetivismo extremado se vincula con un formalismo extremado, y el resultado no ha de sorprender: un violento debate sobre si los análisis particulares (que se realizan en la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos "realmente" piensan o si son meramente hábiles simulaciones, lógicamente convincentes, pero sustancialmente diferentes de lo que piensan los nativos".[29]

Aunque es una posición por demás más "arriesgada", pues implica casi literalmente "introducirse" en la mente de los hombres desde lo que hacen y conocen, hay un papel "psicológico" poco justificado que, como establece Geertz, puede pasar por simples simulaciones convincentes que no terminan por mostrar si verdaderamente *eso* es lo que piensan o "tienen en mente" los individuos. Por más que se piense en los saberes y creencias

[28] Ward Goodenough, "Oceana and the problem of controls in the study of cultural and human evolution", *Journal of the Polynesian Society,* núm. 66, 1957, pp. 146-155.

[29] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 2005, p. 25.

como demarcador de "reglas" mentales que los individuos deben asimilar para ser parte de un sistema cultural, la pregunta que emerge es si la cultura, y la mente, puede ser explicada desde actos y prácticas sociales como extensiones de lo que hacemos "internamente". "Objetivar" la mente tal vez implique "confundirla" con determinados contenidos o prácticas, como quizá pensar que "saberes" y prácticas poco complejas representen formas mentales poco evolucionadas o, más aún, podría hacernos creer que la mente es algo *sui generis* que puede entenderse a partir de esquemas.

Por otro lado, aunque es una línea por demás interesante, una propuesta en ese sentido tampoco especifica o describe la diferencia entre cognición, "certeza", "saber" y "creencia"; y mucho menos describe o explica los mecanismos epistémicos sobre los cuales éstos se constituyen. No hacer tal distinción, por ejemplo, puede llevarnos a pensar que la constitución cultural obedece a una "construcción" de esquemas, conocimientos o verdades en nuestra mente, como si todo lo que hiciese el hombre tuviese un *telos* justificativo y se iniciara en las redes sinápticas. Tal vez abarcar la cultura desde aspectos epistémicos reduciría el uso del concepto de *mente* como algo psicológico encerrado en el cerebro humano. Lo epistémico, en gran medida diferente de lo psicológico y su "énfasis" en lo mental, "muestra" el funcionamiento cultural y la articulación hombre-mundo desde aspectos como la percepción y la cognición sin reducirlos a un subjetivismo mental o formal. Diferente de ello, la articulación y configuración del mundo desde elementos epistémicamente relevantes se presenta desde la vida pública y no sólo mental. Además, lo epistemológico describiría el mecanismo por el cual las culturas componen sus "esquemas" vitales, no tratando la idea de "esquema" como un elemento subjetivamente formal. La pregunta, en tal caso, "debería" ser, entonces, por los mecanismos epistémicos con los que funciona una cultura para permitir a los hombres saber y creer. Cómo es la relación hombre-mundo para que en lo posible podamos vivir la cultura y "saber". Por lo pronto, es clara la intención de la antropología cognitiva, al menos en manos de sus "fundadores": *describir y explicar las relaciones sociales, los objetos y las creencias culturales a través del modo como son organizadas y dispuestas en la mente humana.*

Al menos cuatro aspectos son "rescatables" de esa manera de entender la cultura, siempre y cuando se tomen desde lo epistémico. Uno, la cultura representa un esquema organizativo; dos, los individuos dentro de una cultura deben "saber" algo para ser miembros de una sociedad. Pero este "saber" no es un saber racional ni mental, sino enteramente social y constitutivo, no hipotético ni justificativo (*certezas vitales*); tres, la experiencia (y las vivencias) se le debe a dichos esquemas y no a la "realidad", por lo que las reglas que nos dan una imagen del mundo no son justificadas por "lo dado"; cuatro, la pregunta por el funcionamiento y los mecanismos por los

cuales los símbolos adquieren su significado y se instituyen culturalmente (pero epistémicos).

En el primer caso, sólo sería rescatable si lo mental se reemplaza por lo público-epistémico, no como la negación de los pensamientos o los "estados" mentales, sino como rechazo a la idea de que hay algo *más* que descubrir detrás de toda conducta, comportamiento público o articulación epistémica del mundo; como si los esquemas organizativos tuviesen una naturaleza mental o se replicaran de modo privado. La cultura, al contrario, como podemos inferir de algunos planteamientos wittgensteineanos, se reserva para lo que se aprende y se vive públicamente; sería un esquema organizativo en tanto compartido en forma epistémica en una red de relaciones sociales integrando nuestra conducta y nuestra visión del mundo. En cuanto al cambio de visión que se sigue en los últimos años dentro de la antropología cognitiva y simbólica, llama la atención el énfasis en los mecanismos más que en la estructura y en los contenidos. Pero, como pregunta rescatable, vale ver esos mecanismos en el funcionamiento epistémico de la cultura, no en dispositivos mentales (cognitivos) o sólo desde las relaciones sociales. El "escamoteo" por parte de muchos antropólogos por desviar la explicación acerca de cómo una cosa deviene símbolo debe ser en parte enfrentado describiendo los procesos epistémicos por medio de los cuales "algo" deviene significado.

Por otro lado, vale acotar otro aspecto manifestado por Clifford Geertz, "padre" de la antropología interpretativa: señala que la cultura no se localiza en las cabezas de los hombres, sino en los símbolos públicos, mediante los cuales los integrantes de una sociedad comunican su visión del mundo. Al tomar como fondo la idea wittgensteineana del significado como uso que aparece en las *Investigaciones filosóficas*, Geertz vuelve su mirada hacia lo que hacen los grupos humanos como elementos de un sistema cultural:

> Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta —o, más precisamente, de la acción social— donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan (Wittgenstein diría de su "uso") en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí. Lo que crea nuestro drama pastoral y de lo que trata, por lo tanto, ese drama es de lo que Cohen, el jeque y el capitán Dumari hacían cuando se embrollaron sus respectivos propósitos: practicar el comercio, defender el honor, establecer el dominio francés. Cualesquiera que sean los sistemas simbólicos "en sus propios términos", tenemos acceso

empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en esquemas unificados.[30]

Geertz entiende que existen tramas de significación en las que se hallan insertas las personas y que, por tanto, "el análisis de la cultura ha de ser [...] no algo propio de una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones".[31] El trabajo del antropólogo se convertiría, así, en un trabajo hermenéutico, intentando "reconstruir" lo que los otros hacen. En ese sentido, se abandona la idea de una antropología plenamente teórica que busca crear unidades de análisis aplicables a cualquier contexto cultural. Todo análisis se reduce a una interpretación de contextos, a los usos de los símbolos y, a partir de allí, a crear el ámbito propio de la antropología. Y no busca ese ámbito en una formalidad ni en contenidos subliminales, como sería el caso de Víctor Turner, otro antropólogo simbólico para quien la vida de los símbolos en las acciones de los sujetos también es importante, pero reduciendo ésta a unidades mínimas[32] a interpretar desde la exégesis nativa y los contenidos subliminales. Por el contrario, Geertz ubica la exégesis en el uso y no en lo que considera que es la interpretación del nativo. "Abandonar la esperanza de hallar la 'lógica' de la organización cultural en alguna 'esfera de significación pitagórica, no significa abandonar la esperanza de encontrarla de alguna manera. Significa volver nuestra atención hacia aquello que da vida a los símbolos: su uso.'"[33]

Ahora bien, aunque la posición de Geertz sobrepasa un simbolismo y un cognitivismo mental, estructural e internalista, pues, siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones,* pasa del sujeto a los usos públicos que el sujeto otorga a los símbolos y a los significados, su obra sigue careciendo —o eludiendo— de una descripción epistémica (para otros explicación) de los mecanismos que hacen posible precisamente el uso o el funcionamiento de los símbolos; lo cual no sucede, pese a su "reduccionismo" mental, en autores como Lévi-Strauss y Dan Sperber. Si algo ciertamente hay que reconocer tanto en la obra de Lévi-Strauss como en la de Sperber,[34] es su clara tendencia a mostrar funcionamientos y mecanismos (dispositivos) que expliquen de qué modo los símbolos y la vida cultural nos condicionan y nos definen. En ese sentido, hay una distancia casi obvia: la de ubicar, por

[30] C. Geertz, *op. cit.*, p. 30.

[31] *Ibidem*, p. 20.

[32] A este respecto, *vid.* la diferencia entre símbolos dominantes y símbolos instrumentales en Víctor Turner, *La selva de los símbolos,* Madrid, Siglo XXI, 1999.

[33] *Ibidem,* p. 334.

[34] *Vid.* Dan Sperber, *El simbolismo en general,* Barcelona, Anthropos, 1988.

un lado, la vida cultural y simbólica en el eje de las manifestaciones y los usos de los símbolos, y la de buscar los dispositivos —o mecanismos— en el funcionamiento de la mente y los procesos cognitivos. Vistos así, son irreconciliables, pero, si comprendemos el uso público de los significados y los mecanismos y esquemas "cognitivos" desde aspectos epistémicos, esa distancia es mucho menos probable.

Admitimos que los símbolos y significados por medio de los cuales la cultura se conforma "obedecen" a un mecanismo que los ordena y les da sentido, pero, más que reducirlos a procesos cognitivos, habría que verlos como procesos epistémicos. Esto último, en parte, no negaría lo público y el uso de los significados como rasgo esencial en su descripción. Lo que expresamos es que la brecha entre una visión interpretativa de Geertz, con la cual compartimos el aspecto de lo público de la cultura, y la antropología simbólica de corte cognitivo (o la antropología plenamente cognitiva como la de Goodenough), con la cual compartimos la necesidad de explicar —o mostrar— funcionamientos y mecanismos, quedaría reducida si el ámbito de lo cognitivo pasa al de lo epistémico, describiendo así la forma como usamos, ordenamos y le damos posibilidad a los significados.

Por tanto, los retos para una descripción epistemológica de la cultura, aparte de los antes mencionados, podrían enumerarse: *a*) enfrentar la pregunta por el funcionamiento epistémico de lo cultural; *b*) describir cómo es posible epistémicamente que los signos y los símbolos tengan sentido y signifiquen; *c*) considerar la noción de regla como elemento epistémico constituyente alejándola de la concepción social y cognitiva. Estos retos engranan un sistema descriptivo amplio y fundamental para la comprensión de los procesos sociales y culturales, tocando, ciertamente, un elemento clave que, en parte, le falta a los estudios antropológicos: la relación epistémica hombre-mundo. Relación que, en este caso, abordaremos desde la noción wittgensteineana de *certeza vital.*

III[35]

Cuando a través de la cultura se organiza y se permite al hombre vivir epistémica y simbólicamente la naturaleza, organizando la "realidad" en una serie de proposiciones significativas, se consigue formar una imagen

[35] En esta línea de desarrollo, acerca de la concepción epistemológica de la cultura, *vid.*, además, mis trabajos Rafael Balza-García, "Certeza y cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la certeza*", *Revista de Filosofía Lógoi,* núm. 18, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, julio-diciembre, 2010, pp. 77-92; "La espiral epistémica de las relaciones internas: el conflicto social como cambio de aspecto", *Revista de Filosofía*, núm. 63, Universidad del Zulia, Maracaibo, septiembre-diciembre, 2009, pp. 7-33.

del mundo, que siendo tal, es imposible dudar de ella. Si lo hiciéramos, no tendríamos criterios simbólicos y perceptivos para reconocer el mundo; es más, el mundo, culturalmente, ni siquiera existiría; *la primera visión que nos enseñan del mundo y que nos permite vincularnos culturalmente con el entorno, la "realidad" y con el otro, aparece para nosotros como fundamento*. De aquí que el ser humano culturalmente solidifique versiones o visiones del "mundo" o de "lo dado". A este respecto es que decimos que vemos el mundo y lo significamos bajo formas particulares de vivir (culturas-*Weltanschauung*); lo hacemos porque estamos seguros de algo. Así, ciertos significados y percepciones "fundamentales" tienen sentido, no porque sean verdaderos, racionalizados o mentalizados, sino porque ni siquiera vale para ellos el criterio de la interrogación; son, como diría Wittgenstein, el presupuesto en el cual se asientan nuestras preguntas y respuestas; es el punto de partida de la argumentación, el conocimiento y la ciencia. Son *las certezas vitales* de cada cultura que, por así decirlo, es "un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificando".[36] Y en tanto tono, a diferencia de Bourdieu, no es sólo una "estructura" estructurante, es, además, la emergencia del sentido que va a cargar sobre nosotros lo que hemos de entender por "mundo". Es tanto el "armazón" como los significados vitales de los contextos culturales.

Así, tendríamos sobre esta idea wittgensteineana de certeza una idea de cultura como un "organismo" que ajusta o encauza nuestras sensaciones hacia una plataforma perceptiva de límite cero y posibilidades pertinentes. La *certeza vital*, antes de considerar lo social o lo cognitivo como fuente de nuestra *Weltanschauung*, es la que articula "primariamente" la relación hombre-mundo posibilitando la emergencia de la cultura y los distintos contextos simbólicos y sociales.

Las *certezas vitales* son un condicionante que encauza, dentro de cada espacio simbólicamente contextual, un "único" modo de ajuste de nuestros sentidos hacia una plataforma perceptivamente segura; se presenta (inicialmente) como única posibilidad epistémica para que el hombre "asuma" la vida cultural, como único criterio de reconocimiento y ordenamiento epistémico del mundo. Por ello, el propósito inicial de toda cultura no es enseñarnos un "saber" o múltiples maneras de observar el mundo o la "realidad", tampoco estructurarnos esquemas mentales, sino iniciarnos en *una certeza vital,* en un orden lógico de espacio "restringido" y de posibilidades pertinentes, dentro del cual nuestro proceso perceptivo se aleje de la anarquía y no llegue a saturarse o "sobre-organizarse" de datos sensoriales y de "sentidos" no bien definidos (fuere lo que fuere esto último). Precisamente las certezas vitales-culturales son un "fundamento" inicial para el hombre

[36] L. Wittgenstein, *op. cit.,* § 30.

como manera para prevenir la saturación de datos sensoriales y para darle forma a la percepción humana. Así, percepción y certeza van de la mano como la forma básica de condicionamiento humano. Las certezas vitales encauzan la percepción articulando y significando el mundo para nosotros.

Éstas integran un sistema epistémico; es decir, permiten la resultante ubicación en un eje de coordenadas perceptivas del "mundo" y del hombre. Entender este aspecto es entender la "naturaleza" de las certezas tal y como, creemos, la expone Wittgenstein: *como condición epistémica inicial y posibilidad humana de toda realización cultural*. Son la condición (básica) de la cultura sin la cual hasta lo cognitivo y lo social pierde sentido. Son, ante todo, un *sistema*, un orden lógico que posibilita la resultante significativa de lo dado y el uso de los significados y los esquemas mentales (sea lo que sea esto último). Es un gran espacio(s) lógico(s),[37] otra idea wittgensteineana, por el que aprendemos a "ubicarnos" con el mundo. Por ello, es, ante todo, *el sistema* de certezas (y los respectivos espacios lógicos) el que define lo cultural (y, en consecuencia, lo humano); esto lo encontramos en muchos pasajes en *Sobre la certeza:*

> Cualquier prueba, cualquier confirmación o refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un *sistema*. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. *El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos* […] Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un *sistema* de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto.)[38]

Es el sistema (lógico) el que "aparece" primero como condición epistémica necesaria. El conjunto aparece antes que la parte y el individuo se "ubica" como "ubicación" del sistema y del orden lógico. Este aspecto es

[37] A este respecto, *cfr*. S. Knabenschuh de Porta, "Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*", *Revista de Filosofía*, núm. 36, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46; "Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933", *Revista de Filosofía,* núm. 39, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24. Para una revisión sobre la aplicación de las ideas wittgensteineanas al análisis cultural, *vid*., por ejemplo, "Lenguaje, comprensión y cultura: la epistemología paraláctica de Wittgenstein", *Actas del III Congreso Iberoamericano de Filosofía "Pluralismo"*, edición electrónica (CD), Universidad de Antioquia, Medellín, mesa redonda "Pluralismo epistémico. Reflexiones del *Círculo Wittgensteineano, Maracaibo, Venezuela*", sesión 1, ponencia 3. "Compatibilidad *vs*. conmensurabilidad. La 'gramática' wittgensteineana ante un reto (inter)cultural", en S. Rivera y T. Bassols (comps.), *Wittgenstein en español II,* Buenos Aires, 2010, pp. 175-199.

[38] L. Wittgenstein, *op. cit*., § 105 y § 141. Las cursivas son mías.

interesante en términos epistémicos con repercusiones antropológicas, pues nos indica que el ser humano no aprende a condicionarse a partes de la cultura, sino al propio conjunto epistémico. Hablar de las certezas vitales como sistema es hablar —aunque Wittgenstein no usa el concepto— de la cultura. El hombre comienza siendo él mismo sistema cultural, se asienta sobre un orden fundamental dirigido a constituirnos simbólicamente y este orden parte de la relación hombre-mundo. Por ello, las certezas no pertenecen al ámbito de la duda, el error, la falsedad o la verdad, pues siendo constitutivas de un sistema, orden o espacio, las certezas no pueden interrogarse ni juzgarse, ya que son las partes las que se ponen en ese telón de duda y error, no el sistema o espacio constitutivo como tal. El sistema no se plasma como verdadero o falso, ya que integra una totalidad estructurante sobre la cual la corrección y validación tiene sentido. El sistema tampoco puede ser una hipótesis, pues esto último sólo se aplica a cortes de una "realidad", no a sistemas. Como vuelve a recalcar Wittgenstein, no es el trozo el que me parece evidente, sino el conjunto; en otras palabras, lo "evidente" es que, cuando me constituyo en una cultura, asumo una visión sistémica del mundo por vías de un ordenamiento lógico-epistémico; no en principio social, cognitivo o institucional.

Lo social y cognitivo se "revela" (muestra) sobre tal mecanismo epistémico inicial: *la articulación de certezas vitales*. Éstas, como organizadoras de los "datos sensoriales" y la percepción humana, tienden a proyectarse a todos los ámbitos de la cultura. Pasan (o están) de un medio a otro, organizando las relaciones humanas y sociales, las instituciones, normas, políticas públicas, leyes, ideologías, arte, religión, música, delincuencia, educación, etc. Todo nuestro entramado vital parte de un sistema fundamental que crea orden epistémico, de aquí que "lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestras creencias".[39] Las certezas, precisamente como sistema (lógico) de ordenamiento perceptivo y simbólico, no se "estructuran" simplemente en la fragmentación de la experiencia, sino en la totalidad de la cultura; el sistema se muestra primero como requisito del mismo pensar y conocer.

Y aquello que es simbólica y epistémicamente esencial al hombre debe estar amarrado, sin duda, a un sentido de ubicación perceptiva; a un orden vital. Si las certezas no se justifican, autojustifican o se ponen en duda, es porque, indispensablemente, son para corregir el caos, constituir y replicar una *Weltanschauung,* proyectándola a todos los espacios de la vida social. Las certezas vitales son un sistema epistémico que se refleja en todo "nivel" de la cultura y, diferente del saber, no necesita ser contrastado. Es un sistema que "funciona" distinto del conocimiento (o tentativas de saber), en

[39] *Ibidem,* § 166.

tanto este último, como reitera muchas veces Wittgenstein, es de carácter justificativo y argumentativo; mientras que el *sistema* de certezas no puede serlo por una suerte de fundamento. ¿Cómo pensar corregir lo que precisamente me sostiene epistémicamente?; eso está fuera de todo sentido; mas sí puedo corregir lo fundado o el saber que trato de organizar, pero no, de buenas a primeras, la certeza, la "luz".

En tal sentido, de un modo panorámico, podemos entender cultura, además de las definiciones "clásicas", como: *aquel sistema simbólico constituyente de un fundamento vital desde el cual encauzamos nuestros procesos perceptivos hacia contextos de realización cultural, dando sentido a toda institución, acción, pensamiento, creencia y comportamiento humano.* Por esa razón, la cultura no empieza estrictamente en las relaciones sociales, aunque éstas sean la vía de transmisión; tampoco inicia en la mente humana, como una suerte de esquema formal, aunque ésta se "amplíe" mediante ella, sino en la relación articulada hombre-mundo.

EXPERIENCIA INMEDIATA: ¿FUNDAMENTO DEL ENCUENTRO HOMBRE-MUNDO?

Ana G. Aguilar Prieto*

RESUMEN El propósito de este artículo es responder a la pregunta acerca de la posibilidad de considerar la noción wittgensteineana de *experiencia inmediata* como fundamento del encuentro hombre-mundo. Dos aspectos de la experiencia inmediata previamente hallados en los textos de Wittgenstein, han sido tomados en consideración para ello, a saber, la importancia de la *experiencia inmediata,* en tanto que relacionada con "lo" psicológico, y la *experiencia inmediata* vista desde una perspectiva fenomenológica. En ambos casos, se nos presenta como certeza vital y, en ese sentido, como fundamento del encuentro hombre-mundo.

ABSTRACT The purpose of this article is to answer the question about the possibility of considering the Wittgensteinean notion of *immediate experience* as foundation of human interaction with the world. Two aspects of immediate experience, previously found in Wittgenstein's texts, have been taken into account for that matter: the importance of immediate experience in relation to 'the' psychological 'thing', and immediate experience from a phenomenological point of view. Both approaches show immediate experience as a vital certainty; and in that sense, it is a foundation of our interaction with the world.

* Universidad del Zulia, Círculo Wittgensteineano, Venezuela.

Palabras clave
Wittgenstein, fenomenología, certeza vital, filosofía de la psicología, conocimiento, verificación

Keywords
Wittgenstein, phenomenology, vital certainty, philosophy of psychology, knowledge, verification

I

En nuestra vida cotidiana, con frecuencia hablamos de lo que "sabemos"[1] y en tal contexto pareciera que distinguimos entre lo científico y lo no científico. Pareciera, además, que hablar de ciencia implica hablar de una cierta solidez —el estereotipo del científico recluido en su laboratorio, experimentando y confirmando sus teorías con rigidez matemática puede persuadir a muchos de ver en la ciencia la más fiable fuente de lo que llamamos conocimiento—. Sin embargo, en el ámbito científico encontramos cuestionamiento constante de hipótesis, así como la necesidad de experimentación y verificación para poner a prueba aquello que la imaginación del científico ha ideado como respuesta a una inquietud; en otras palabras, la ciencia no constituye verdad absoluta.

Por otro lado, los métodos científicos dependen del objeto en cuestión y, en este sentido, pareciera que podemos conseguir mayor precisión en el estudio de objetos físicos, externos, pertenecientes a la realidad objetiva que está *ahí afuera*, y no a objetos metafísicos[2] o religiosos; ellos no dejan espacio para la prueba científica al modo de las ciencias naturales en tanto que su objeto no puede asirse. Por tanto, vamos tan lejos como *nuestra visión* nos deje ir, tan lejos como objeto y método lo permitan, aunque en la actualidad parecen expandirse las posibilidades de comprender mejor la realidad, ya sea física o metafísica, a partir de los encuentros entre distintas disciplinas. Los llamados ejes transversales en las investigaciones establecen una tendencia que cambia la idea neopositivista del conocimiento y la ciencia surgida en el seno del Círculo de Viena.

Es a propósito de tal concepción de la ciencia que en nuestro primer acercamiento a una lectura libre de los textos de Wittgenstein surge la interrogante acerca de la naturaleza de la distinción entre ciencias naturales

[1] En este caso, nos referimos a aquello para lo cual podemos dar explicación.
[2] Empleamos aquí el adjetivo en sentido lato.

y sociales, tema que, desde diversos ángulos de la filosofía de la ciencia, parecía aún inconcluso en virtud de la frecuente —y en ocasiones exagerada— búsqueda del fundamento último del conocimiento. ¿Cuál es el lugar de las ciencias sociales en nuestro devenir epistémico si no logran cumplir con el criterio de verificación promovido por el Círculo de Viena y la distinción propuesta por Mario Bunge entre ciencias formales y fácticas tampoco resulta satisfactoria?, ¿cuál es el sitio de la labor interpretativa de lo que escapa a la verificación?

Sin temor al descalificativo "neopositivista", etiqueta a menudo asignada a quien pretenda una perspectiva crítica de la distinción entre las ciencias (y convencidos de no serlo), nos acercamos casi por accidente a las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*.[3] Posteriormente y con mayor dedicación, hicimos lo propio con los *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*[4] esperando salvar las distancias entre el conocimiento de tinte neopositivista y el trasfondo epistémico de lo vital llegando a lo fundamental en nuestro encuentro con el mundo. Dicha lectura tuvo como expectativa hallar algún fragmento de texto informativo, de claridad meridiana, que expresara la solución wittgensteineana al problema; en su lugar, el austríaco nos conduce por caminos sinuosos enrumbando el interés hacia la noción de *experiencia inmediata*, que parecía ser el núcleo de sus consideraciones a ese respecto.

En especial, a partir de esos textos, la pregunta pasó a estar centrada propiamente en las articulaciones de la experiencia inmediata. El contacto entre sujeto y objeto desemboca en un diálogo desde el cual conceptualizamos la realidad asiéndola desde varias perspectivas, bien sea desde el juego primitivo del nombrar, desde enunciados hipotéticos o desde actividades reflexivas. La conceptualización, íntimamente ligada al lenguaje, se manifiesta en él como expresión de esa conexión con el mundo. Éste se nos presenta aprehensible, se nos "muestra" para ser captado, y nuestras posibilidades epistémicas nos acercan a esa realidad por medio de conceptos. Según Wittgenstein: "No analizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y, por tanto, la aplicación de una palabra… el concepto 'dolor' lo has aprendido con el lenguaje".[5]

[3] Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa,* Isidoro Reguera (trad.), Barcelona, Paidós, 1992 (1966, versión original).

[4] L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, E. Fernández, E. Hidalgo, P. Mantas (trads.), Madrid, Tecnos, 1994 (1982, versión original). También, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología. Volumen II. Lo interno y lo externo (1949-1951),* Luis Manuel Valdés Villanueva (trad.), Madrid, Tecnos, 1996 (1992, versión original).

[5] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* A. García Suárez y U. Moulines (trads.) Barcelona, Crítica, 1988 (1958, versión original), p. 285, núm. 383 y 384, respectivamente.

Entonces, llamamos *experiencia* al encuentro en el que se da esa aprehensión sensible de la realidad. Ahora bien, ¿qué es propiamente la experiencia inmediata? Hemos aclarado que no nos referimos a la idea de experiencia del empirismo inglés; en principio, conviene entenderla como algo más complejo que una mera captación de los datos de los sentidos. ¿Se trata de aquella relación subjetiva que la conciencia intencional de la fenomenología husserliana establece con el mundo? A ello debemos responder negativamente; la experiencia inmediata de la cual habla Wittgenstein conlleva una menor carga subjetiva que la vivencia descrita en la fenomenología de Husserl y tampoco podemos considerarla concepto exclusivo de la psicología, a pesar de ser parte del entramado epistémico del sujeto.

Dos perspectivas previamente ensayadas[6] revelan más detalles sobre la naturaleza del concepto en discusión: el primero pretende manifestar las conexiones reales entre la experiencia inmediata y la filosofía de la psicología siguiendo la sugerencia de Wittgenstein y el segundo, lo que la primera tiene propiamente de fenomenológico.

II

En primer lugar, la articulación de la experiencia inmediata conlleva en sí el uso de términos psicológicos en ocasiones referidos a realidades externas, tales como "mi hermano está en la otra habitación" o a realidades internas como "tengo dolor de muelas".[7] Cuando nuestro autor plantea los ejemplos arriba mencionados, el criterio de verificación propuesto por el neopositivismo no aplica, puesto que en ambos casos la verificación de la proposición la establece la experiencia misma. Experiencia y verificación

[6] Sobre experiencia inmediata, he presentado ponencias en diferentes eventos de carácter filosófico; a saber "Apuntes sobre la experiencia en Wittgenstein: un acercamiento a la filosofía de la psicología", 4to. Ciclo de Ponencias del Círculo Wittgensteineano, Universidad del Zulia, 2008; "La *experiencia inmediata* en Wittgenstein. Acercando fenomenología y filosofía de la psicología", III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2008; "Experiencia: ¿un problema psicológico o fenomelógico? Propuestas a partir de Wittgenstein", 6to. Ciclo de Ponencias del Círculo Wittgensteineano, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2008; "Experiencia inmediata y acción: notas sobre 'lo' psicológico", Simposio del Círculo Wittgensteineano en el marco del VII Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Central de Venezuela/Universidad Católica Andrés Bello, 2010; "Acción y contexto: sobre experiencia inmediata y 'lo' psicológico", 11º Ciclo de ponencias del círculo Wittgensteineano, Universidad del Zulia, 2010; "La experiencia de movernos en el mundo: Wittgenstein para estudiantes", Universidad Dr. José Gregorio Hernández, 2011; y "experiencia y vida: hermenéutica Wittgensteineana", Universidad del Zulia, 2012.

[7] La referencia a este tipo de ejemplos es constante en Wittgenstein. Los adoptaremos acá como ejemplos paradigmáticos en la medida en que sea conveniente para ilustrar las conexiones entre uno y otro tipo de proposición.

son simultáneas: a la vez que sucede una ocurre la otra. Wittgenstein nos lo hace ver cuando, en sus recurrentes ejemplos, revela que nuestro propio lenguaje trabaja en función de dicha simultaneidad. En esa inmediatez, la muestra así: "La pregunta es si tiene sentido decir: 'sólo A puede verificar la proposición *A tiene un dolor,* yo no puedo'. Pero ¿qué sería el que ello fuera falso y que yo pudiera verificarla?: ¿puede ello significar otra cosa que el que yo debiera sentir dolor? Pero, ¿sería eso una verificación? No olvidemos: es un sinsentido decir que *yo* debo sentir *mi* o *su* dolor.[8] Una vez extraída la respuesta acerca de la verificación de la articulación de la experiencia inmediata, podemos intentar otro camino, a saber la forma de aprender a usar términos como dolor, que se muestran tan resistentes a la definición. Es plausible pensar que una aproximación al concepto de experiencia inmediata resulta apropiada desde la filosofía de la psicología: el aprendizaje de términos como dolor es una experiencia del sujeto.

Siguiendo a Wittgenstein, podemos decir que cada pregunta presupone el ámbito en el cual tiene lugar su respuesta. Ahora bien, esta propuesta exhibe una dificultad: los términos psicológicos, que carecen de correlato material, no pueden funcionar de la forma simple en la que lo hacen los nombres en una primitiva función del lenguaje (el juego del nombrar). A esos términos no podemos asignarles una realidad como la de los objetos extramentales. El uso de un nombre puede ser transmitido incluso mediante una definición ostensiva, pero nuestros sentimientos y percepciones sobrepasan la simpleza de ese intento.

La dificultad de definir estos términos resulta sospechosa si pretendemos que la función del lenguaje sea nombrar; no obstante, la solución se vislumbra desde el cambio en la actitud de la pregunta: en lugar de imponer una interpretación afirmando lo que un término psicológico debería hacer, "observar" su comportamiento en su juego de lenguaje original para así entender su funcionamiento, en virtud de que "la frase 'descripción de un estado anímico' caracteriza un cierto juego".[9]

Teniendo en cuenta que, según Wittgenstein, para un gran número de palabras su significado radica en su uso, debemos preguntarnos si el juego de lenguaje originario en este caso es la psicología. La respuesta es no; la psicología los toma prestados. De ahí que afirmemos que la articulación de la experiencia inmediata no corresponde al ámbito de la psicología, sino de lo psicológico. Así pues, estos términos se insertan en una compleja dinámica contextual que les da significatividad. Al recordar ahora la

[8] L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas,* Alejandro Tomasini Bassols (trad.), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997 (1975, versión original), p. 82.

[9] L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía…*, p. 15, n. 50.

pregunta inicial sobre la distinción entre las ciencias, detectamos una diferencia que, si bien puede resultar meramente accidental, algo nos revela acerca de esa distinción: las ciencias naturales crean una terminología que solemos trasladar a la vida diaria, mientras que las ciencias sociales, como la psicología, no la crean, sino que la toman prestada del ámbito vital, con lo cual centramos nuestro interés en el punto clave: no se trata ya de distinción entre ciencias, sino, más bien, de un intento por ver con más claridad cómo funcionan nuestros mecanismos epistémicos. Es propio del sujeto el manejo de los contenidos de la experiencia inmediata en su interacción con el mundo, pero no le es propio convertirlos en objeto de ciencia.

En atención al enunciado de la experiencia inmediata, conviene resaltar que el hecho de que su verificación sea tener la experiencia misma lo ubica en el espacio de las certezas, aquello en lo cual no cabe siquiera la posibilidad de duda. Luego de escuchar a nuestro interlocutor, seguramente no le pediríamos explicaciones. Como decíamos, los enunciados de experiencia inmediata son certezas y, con más exactitud, certezas vitales.[10] En este sentido, son un punto de partida, un provisional piso firme desde el cual puedo preguntar.

III

Nuestra segunda perspectiva propuesta es la de la fenomenología. El propio Wittgenstein emplea el término para referirse a su preocupación por los enunciados de experiencia inmediata.

Si pensamos en la tradición fenomenológica, Ludwig Wittgenstein no es el primer nombre que viene a nuestra memoria, pero es, curiosamente, él quien escoge la etiqueta *una especie de fenomenología* para aplicarla a su filosofía. Fenomenología que de ninguna manera pretende descubrir esencias, sino destacar "lo" esencial para la vida, como encuentro hombre-mundo en el cual está implicado lo objetivo.

Para Husserl, el conocimiento se da como una mostración intuitiva y una separación analítica de las diferentes especies de fenómenos. Esto es, un aspecto intuitivo, que es la relación directa del objeto con el sujeto o con la conciencia cognoscente, y un aspecto reconstructivo en el cual la conciencia, después de haber hecho la reducción fenomenológica, haber hallado lo esencial del fenómeno y haber retornado a sí misma, puede elaborar el conocimiento. Husserl determina así que el darse está en el plano de la evidencia, diciendo de ésta que "la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente; que

[10] Sabine, Knabenschuh de Porta, "En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C. I. Lewis", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XIV, núm. 2, Lima, 2002, p. 222.

evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente";[11] por otro lado, la vivencia le concierne a la conciencia que es a su vez intuitiva y subjetiva, entendido esto último como perteneciente al sujeto que conoce, no en sentido psicologista.

En la fenomenología husserliana, es la conciencia subjetiva la que tiende hacia los objetos y los aprehende; es la conciencia del sujeto la que se acerca al mundo, puesto que ella está, en cierta forma, direccionada hacia los fenómenos, los cuales se revelan "*justo como algo que se da ello mismo absolutamente* a la pura mirada tras la reducción fenomenológica".[12] Encontramos allí un "percatarnos de", un "darnos cuenta" que centra la atención del sujeto en algo que está allí a disposición de la conciencia fenomenológica que se acentúa como parte activa en tal proceso.

En cambio, en la filosofía wittgensteineana, el acercamiento tiene lugar desde la posibilidad y la limitación, desde las condiciones dadas para el mostrarse objetivo y el aprehender subjetivo siempre enmarcado en un determinado contexto. Nuestra intención nos indica el camino que permite captar la realidad, pero ésta se presenta de acuerdo con su configuración. Podríamos ejemplificar diciendo que a los cuerpos les atañe forma, color, textura, densidad, además de la condición de ocupar un espacio, y en esas posibilidades se manifiesta su diversidad.

Como previamente mencionamos, cada pregunta presupone el ámbito en el que tiene lugar la respuesta en virtud de llevar en sí misma una cierta expectativa. Ambas vienen dadas por las características del mundo y los espacios lógicos en los cuales se ordena.

IV

Así, podemos ver que ambas propuestas destacan la importancia de *la experiencia inmediata* en virtud de un contexto determinado y de su pertinente inserción en un espacio lógico. De allí que resulte interesante plantearse si su relevancia en nuestro discurrir epistémico justifica que se tenga como fundamento del encuentro hombre-mundo.

Por fundamento puede entenderse: origen, razón o principio, causa, base para la construcción de algo (incluso podríamos, con un poco de creatividad, alargar la lista). Consideremos, pues, estas acepciones: el fundamento como origen, razón o principio, o como causa, no es de mucho provecho en este caso en virtud de que no se deriva de la experiencia inmediata el contacto hombre-mundo, sino que ella misma es en sí un en-

[11] Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología,* Miguel García Baró (trad.), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 72.

[12] *Ibidem,* p. 69.

cuentro. No lo precede al modo en que podemos imaginar que deba existir "primero" una causa para que tenga lugar su efecto. Tampoco queremos afirmar que la experiencia inmediata no genere efecto alguno, sino que su carácter vital y dinámico integra una de nuestras más interesantes maneras de establecer contacto con el mundo.

Ahora bien, si consideramos fundamento a la base desde la cual otra cosa se construye, el camino parece prometedor. Ya arriba explicábamos que la experiencia inmediata es una "certeza vital" y que, como tal, nos proporciona un suelo desde el cual encauzar nuestras inquietudes y acercamientos a la realidad. Esta idea de certeza vital se parece a una de nuestras acepciones de fundamento. En ese sentido, y sólo en ése, podríamos hablar de la experiencia inmediata como fundamento de nuestro devenir epistémico.

Así pues, a pesar de la relevancia del fundamento hallado, nuestro diálogo con el mundo no se limita a la experiencia inmediata; su carácter de fundamento consiste, como se dijo, en servir de base para la construcción de nuestra conceptualización y aprehensión del mundo. En última instancia, es un aspecto o un matiz de las diversas posibilidades de comprensión que nos permiten interactuar con la realidad.

UNIVOCIDAD, EQUIVOCIDAD O ANALOGÍA: WITTGENSTEIN Y LA HERMENÉUTICA

Gerardo R. Salas Cohen*

Resumen El trabajo muestra cómo algunas nociones extraídas de la obra de Wittgenstein pueden aplicarse a la hermenéutica, con el fin de ofrecer una salida a dilemas que se presentan en esta disciplina filosófica.

Abstract The paper shows how some notions extracted from Wittgenstein's work can be applied to hermeneutics in order to provide a solution to dilemmas presented in this philosophical discipline.

Palabras clave
hermenéutica, analogía, visión de aspectos, Wittgenstein

Keywords
hermeneutic, analogy, viewing aspects, Wittgenstein

* Universidad Católica Cecilio Acosta/Círculo Wittgensteineano, Venezuela.

I

En este trabajo, se intentará exponer las posibilidades de aplicación de algunas nociones wittgensteineanas a ciertas áreas de la filosofía; en específico, la de *visión de aspectos* en la hermenéutica. Para ello, nos fundamentaremos en el tradicional enfrentamiento entre la hermenéutica de tendencia univocista, propia de la línea positivista, y por otro lado, la de tendencia equivocista, propia de la línea relativista, también llamada posmoderna. La primera se caracteriza por su actitud cientificista y por su intento de búsqueda de un lenguaje exacto, vale decir, textual; y la segunda, por su actitud e intento de considerar como válidas todas las interpretaciones.

En ese sentido, la noción wittgensteineana de visión de aspectos se nos presentará como un instrumento válido para equilibrar de manera dinámica ambas posturas, al permitir que un texto o fenómeno pueda interpretarse de diferentes modos, según la perspectiva y el contexto desde el que se encuentre un sujeto.

Para nuestra reflexión, se establecerá un marco de comparación/contraste entre los términos: unívocos, equívocos y analógicos[1] desde una perspectiva hermenéutica, y las nociones *ver* y *ver aspectos* expuestas por Wittgenstein. De tales concepciones, se extraerán puntos de relación y diferenciación que permitirán proponer *una* posible aplicación de la noción de visión de aspectos para la interpretación y comprensión de textos.

Desde ese punto de vista, partiendo de lo explicado por Wittgenstein, nos preguntaremos si los conceptos *ver* y *ver aspectos* pueden ejercer funciones similares a las de los términos analógicos entre las tendencias *univocista* y *equivocista*, llegando a considerar que el concepto de *visión de aspectos* puede compararse a un término analógico, en cuanto a servir para comprender y juzgar mejor las diferencias y semejanzas de los conceptos; sin caer por ello, en los extremos de la reducción simplificadora de tipo univocista o de la exclusión empobrecedora de tipo equivocista, ampliando, así, el margen de las interpretaciones de un texto; es decir, sin perder la posibilidad de abrirnos a la verdad textual, esto es, la de las posibles lecturas del texto, pero conservando una jerarquía de acercamientos a una interpretación delimitada o delimitable.

En este orden de ideas, la analogía se nos despliega como un procedimiento dialógico que permite distinguir semejanzas y diferencias de

[1] Para este trabajo, se parte de la propuesta analizada en Mauricio Beuchot y Germán Marquínez Argote, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, Bogotá, El Búho, 2005.

un significado, introduciendo en el concepto o término la semejanza o distinción. De hecho, el razonamiento analógico como un procedimiento *a posteriori* consiste en pasar de lo conocido a lo desconocido, de los efectos manifiestos a las causas que se nos esconden, del marco conceptual de nuestra cultura, a otra, de la cual vamos apropiándonos de manera paulatina. Así, la analogía es susceptible tanto de metonimia como de metáfora; de la primera, en cuanto a que pasa de los efectos a las causas, de las partes al todo, de lo individual a lo universal; de la segunda, en cuanto a que, en definitiva, la translación de sentidos y referencias se mueve entre la tensión del sentido literal y el figurado.

Si sabemos sujetar ambos polos en su misma tensión —a saber, el de lo metonímico, sin perder la capacidad de la metáfora, y el de lo metafórico, sin abandonar la posibilidad de reconducir los fragmentos al todo—, podremos reedificar lo que ha quedado frente a nosotros en las propuestas de ambas tendencias hermenéuticas. Por ello, la noción wittgensteineana de *ver aspectos* como un instrumento válido para la interpretación ofrecería algunas respuestas a problemas de significados que parecen irreconciliables, proponiendo una salida intermedia desde la que pueda aceptarse más de una interpretación del texto, aunque cuidando ciertos límites.

Para tal fin, y si aceptamos trasladar al ámbito hermenéutico la relación analogía-visión de aspectos, entonces, apoyándonos en los mismos medios con los que cuenta la analogía (la jerarquización, la proporcionalidad, la desigualdad y la atribución), podremos efectuar una gradación de la *verdad* del texto en la que vayan haciéndose visibles, mediante aproximaciones, las interpretaciones más apegadas a la veracidad del texto y, al mismo tiempo, las más alejadas, las cuales resultarán siendo falsas.

II

Para establecer dicha comparación analogía-visión de aspectos, debemos considerar que la hermenéutica analógica, como hermenéutica, es una herramienta conceptual para la interpretación de textos y, como analógica, intentará superar la distinción que se da entre las hermenéuticas unívocas, las cuales restringen las posibilidades de interpretación, y las hermenéuticas equívocas, que abren en demasía tales posibilidades hasta el punto de no lograr distinguir entre una buena interpretación y otra incorrecta o falsa, incurriendo, con ello, en extralimitaciones.

La noción de analogicidad de la que aquí se parte es la misma propuesta de la semántica que plantea tres modos de significación o de atribuir un predicado a un sujeto: *a)* el unívoco, *b)* el equívoco y *c)* el análogo. La univocidad es la significación idéntica para todos los significados; es una significación clara y distinta, y que se aplica en forma idéntica a los

individuos que significa; por ejemplo, los términos "hombre" y "mortal" son unívocos porque puede predicarse de cada uno de nosotros y significa lo mismo.

La equivocidad es la significación diferente para todos los significados; es una significación confusa y oscura que se aplica de forma completamente distinta de los individuos que significa; por ejemplo, el término "gato" se utiliza para el animal, pero también para el instrumento o herramienta mecánica y, el término "banco", se emplea para nombrar el lugar en donde se deposita o retira dinero y, además, para el objeto sobre el que uno se sienta.

En cambio, la analogía es el modo de significación o de predicación a un sujeto que está entre lo unívoco y lo equívoco; es decir, no alcanza la unidad de significación de lo unívoco y se predica de sus sujetos de manera en parte idéntica y en parte diferente (semejante); por ejemplo, el término "ser" se predica de la sustancia y del accidente, pero en formas muy distintas; o, asimismo, el de "sano", que se aplica al organismo, al alimento, a la medicina y al clima, pero de otra manera porque lo que tienen de semejante los términos organismo, alimento, medicina y clima es lo "sano", aunque en cada uno de ellos se predica de modo diferente y, sin embargo, de todos puede predicarse "sano" sin que ello le quite lo propio.

Se supone, pues, que el término análogo hace que las cosas, aun permaneciendo en sus individualidades y diferencias, tengan algo en común o ser semejantes en algo. En el ejemplo anterior, los términos enunciados son semejantes en tanto que de todos puede predicarse "sano". Esto hace que la univocidad esté en la línea de la identidad; la equivocidad, en la de la diferencia y la analogía oscile entre ambas. No obstante, en ella predomina la diferencia sobre la identidad, por ser la condición de la semejanza misma.

Ahora bien, el predominio de la diferencia sobre la identidad determina la estructura de la hermenéutica analógica y con ello los modos de analogía;[2] a saber, *desigualdad*, *atribución, proporcionalidad propia* y *proporcionalidad impropia* o *metafórica*. Aquí, la metáfora es sólo una de las formas, ya que también contiene metonimia, como en el caso de la analogía de atribución y en el de proporcionalidad propia, de allí que la metonimia sirva de base para el lenguaje de la ciencia y la metáfora para el de la poesía; como resultado, en la analogía habrá espacio suficiente para interpretar lo científico y lo poético respetando su especificidad e incluso podrán hallarse algunos puntos en los que se toquen o entrecrucen, de manera que, en cierta medida y sin confusión, lo científico pueda interpretarse poéticamente y lo poético, científicamente.

[2] *Ibidem,* p. 33.

La flexibilidad de la analogía que se aprecia en la oscilación entre la analogía de atribución al permitirle contar con una aplicación jerarquizada, debido a que implica un orden gradual de aproximación a la verdad textual, y la analogía de proporcionalidad, al admitir una serie de interpretaciones más próximas entre sí por su aplicación más lineal e igualitaria, lo que dará una serie de interpretaciones entre sí y sólo diversas por la forma en que se complementan, hace que no se pierda la capacidad de juzgar y evaluar cuáles de ellas se acercan más a la verdad del texto, ya sea por la jerarquía de aproximación a la verdad textual o por el carácter más rico y completo que posean.

En ese tenor, la hermenéutica analógica tendrá apertura "al ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito",[3] por lo que no considera válida sólo una interpretación, como suele hacerse en ámbitos positivistas, que se queda con el sentido literal, pero tampoco tendrá en cuenta todas las interpretaciones válidas, como en el caso del posmodernismo (relativismo), que se queda con el alegórico.

Las características de la analogía para interpretar un analogado principal o secundario permitirán una serie de interpretaciones que se acercan más a la verdad textual y otras que se van alejando de ella resultando erróneas. Así, la interpretación deja de estar abierta hasta el infinito, y dada la finitud humana, se acorta el margen interpretativo, sobre todo por el uso del diálogo y la argumentación dentro de la comunidad hermenéutica.

La analogía "guarda un equilibrio entre la interpretación literal y la alegórica"[4] destacando al mismo tiempo lo literal que pueda tener el texto, sin perder el sentido metafórico; en otras palabras, el equilibrio proporcional entre la búsqueda de la intención del autor (lo que quiso decir) y la interpretación de lo que quiso decir (lo que de hecho interpreta éste) hasta el punto de permitir una lectura simbólica-alegórica, inclinado al lado de la proporcionalidad metafórica, sin perder la capacidad de reducirla lo más que se alcance a la atribución de literalidad, ya que la tensión hacia la literalidad es la que impide la caída en el mero subjetivismo interpretativo.

De acuerdo con lo mencionado, la hermenéutica analógica permite oscilar entre la interpretación metonímica y la metafórica, abarca los dos polos y se mueve entre ellos, por lo que al ser aplicada a algunos textos sólo permitirá una interpretación metonímica; y en otro caso, sólo una metafórica, pero habrá otros casos en los que oscile entre una y otra. La hermenéutica analógica posibilita ajustar el grado entre ambas, según se requiera la proporción de metonimia o la de metáfora que se encuentre en los textos. Ello admite usar la metaforicidad o metonimidad como se

[3] *Ibidem*, p. 34.
[4] *Ibidem*, p. 35.

requiera y donde venga al caso, para no forzar los textos que únicamente acepten la una o la otra, y, sobre todo, para una lectura más rica de aquellos que consientan las dos. Como resultado de esto, pasamos a una interpretación más rica, pero de igual modo aceptable.

Por otro lado, es preciso considerar que el significado de un texto puede partirse en dos: *sentido* y *referencia*; el sentido es lo que captamos o comprendemos cuando escuchamos o leemos una expresión, y la referencia, es aquello a lo que la expresión remite, lo que designa, sea cosa o estados de cosas, son los objetos que señala. Desde un acercamiento wittgensteineano, podría decir que el sentido sería equiparable al concepto de ver aspectos, y la referencia, al simple ver. Entonces, si aplicamos la visión de aspectos a un texto, observamos que ayuda a captar el sentido sin renunciar a la referencia o incluso privilegiar el sentido sin relegar la referencia.

Desde esta perspectiva, diría que la hermenéutica se inclina más por el sentido, pues viene a través de la coherencia o convención y relega la referencia, porque proviene de la correspondencia y la verificación, ya que en la línea del sentido hay una tendencia a la equivocidad porque éste resulta de cada mente o sistema; en cambio, en la línea de la referencia, existe una tendencia a la univocidad debido a que pertenece a la pretensión cientificista.

Ahora bien, en el caso de la analogía, como postura intermedia, sin pretender una relación referencial biunívoca entre las palabras y las cosas, se evita el caer en el rechazo de toda referencia y se acepta una referencialidad más dinámica, aunque suficiente. No pretende que la referencia sea inequívoca, pero tampoco le niega toda adecuación a lo real.

Desde este punto de vista, la interpretación es resultado de la compresión tomada como un proceso, cada vez más profundo, más penetrante en el significado del texto. Por tanto, la hermenéutica trata de mitigar la dicotomía entre comprender y explicar; por lo que, tanto la hermenéutica como el ver aspectos intentarán comprender el sentido de un texto, es decir, del fenómeno o conjunto de objetos que se toman como tal.

Con la noción de visión de aspectos, Wittgenstein abre la posibilidad de oscilar entre los extremos univocistas y equivocistas cuando plantea al ver simple como una sola forma de interpretar un objeto y, al ver aspectos, como la posibilidad de interpretarlo de diferentes modos, aunque para ello el objeto no haya cambiado y siga manteniéndose como es. Se hace susceptible de ser comprendido de otras maneras sin que por eso llegue a propiciarse una especie de relativismo; de allí que, para poder tener visión de aspectos, debe partirse del simple ver.

III

Según nuestra interpretación, la visión de aspectos puede usarse para "decir" de alguna forma lo que solamente puede "mostrarse". Desde esta arriesgada propuesta, la visión de aspectos, al igual que la hermenéutica analógica, son intentos de decir el "mostrar" y de "mostrar" el decir, resultando una especie de postura intermedia entre lo que puede decirse y lo que puede mostrarse. Pero ello es posible hasta un cierto punto, con un predominio de las imágenes y las metáforas sobre el discurso directo y literal por el que se consigue, al menos, lo suficiente para decir algo de aquello que a veces consideramos indecible sin quedarse irreversiblemente callado.

Para Wittgenstein, ver es el modo básico por el cual reconocemos y tenemos una sola mirada del fenómeno observado; define una continuidad —ver continuo— en nuestro reconocimiento de las cosas y dirige nuestra atención y aprehensión de los fenómenos hacia un solo sentido. Ese ver simple es una acción básica de nuestras potencialidades cognoscitivas que no genera interpretación, pues las posibilidades de comprender y reconocer de múltiples formas un objeto sólo existen donde se da la visión de aspectos; es decir, en el poder ver algo de diversos modos. En el ver, mi imagen o mi recuerdo están en tensión directa con el objeto, se contrastan con él, y son exteriorizados. En palabras de Wittgenstein, al ver, que se nos presenta como continuidad, se opone el ver aspectos, que es creación, por lo que, contrario al ver simple, el ver aspectos se aproxima a un proceso de interiorización en el cual se colocan en tensión imágenes diferentes de un mismo fenómeno.

Así como ver es una conexión directa con el fenómeno y ver aspectos una conexión directa con mi pensamiento y mi imaginación, ambos son dos modos de encontrarnos epistémicamente con los fenómenos. El primero es una acción, una actuación y una repetición. El segundo, una representación, un remontarnos a la conciencia para buscar imágenes en un conjunto de posibilidades. Alguien habituado a ejecutar una acción de una misma manera, sin percatarse de otras posibilidades para realizarla de distinta forma, sería alguien que no ve aspectos.

En el caso de Wittgenstein, en el ver simple no se produce interpretación, puesto que no pone en funcionamiento un proceso de búsqueda y de contraste; por ejemplo, en el parágrafo 39 del tomo II de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología,* expresa que "Alguien que no perciba el cambio de aspecto no tendría la inclinación a decir: '¡Ahora se ve completamente diferente!', ni '¡es como si la figura se hubiera modificado y, sin embargo, no lo ha hecho!', o bien '¡la forma es la misma y, sin embargo, algo ha cambiado, algo que me gustaría llamar la concepción, algo que uno ve!'"[5]

[5] Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, Luis Felipe Segura (trad.), tomo II, México, UNAM, 1997 (1980, bilingüe) [en adelante *OFP*], § 39 p. 8e.

El ver aspectos como proceso interpretativo se muestra al ser identificado como un espacio de concepción. Además, el *ver como* es un proceso mnemónico, en tanto que refleja la necesidad de introducir la memoria y el recuerdo como espacios de contraste y como lugar de presencia de la cosa ausente; ¿qué quiere decir eso?, que la visión de aspectos sólo es posible en la medida en que se aparta del objeto mismo y se ubica en un plano de representación que tiene como sustrato el tiempo.

Para aclarar esto último, recordemos lo expuesto sobre la relación de la visión de aspectos con su objeto. José Gianotti advierte que "el lenguaje del aspecto retira del lenguaje su referencia directa al estado de cosas existentes, mientras que el problema acerca de su referencia se resuelve en la estructura interna de sus partes".[6] Esto es, la visión de aspectos, como indica el mismo Wittgenstein, no tiene como objeto directo la cosa de la cual se habla; si se especificara una cosa como el sustrato del *ver como*, entonces la visión de aspectos ya no sería tal, sino un simple ver, en el que se establece una sola coordenada entre la figura y lo que se figura, porque anteriormente el ver era el señalamiento directo de una cosa:

> Todos sabemos que un cubo claramente pintado se ve de manera tridimensional. Tal vez uno no pueda ni siquiera describir lo que ve de otra forma que no sea tridimensionalmente. Y es claro que alguien podría ver esta figura como algo plano. Ahora bien, alguien que ve la figura alternativamente de una u otra forma tiene una vivencia del cambio de aspecto. ¿Qué es, entonces, lo sorprendente en relación con esto?, precisamente esto: que aquí la información "ahora veo" no puede ser ya una información del objeto percibido, porque, anteriormente, "veo en esta figura un cubo" era una información del objeto que ahora estoy viendo.[7]

La marca del objeto se pierde y en su lugar aparecen procedimientos de interpretación que son, ya en sí mismos, el modo particular de percibir al objeto; es decir, modos de representación de éste. Así que, cuando se ven aspectos, "lo que resulta incomprensible es que nada haya cambiado y que, no obstante, todo lo haya hecho";[8] el objeto deja de tener un sentido y se convierte en una alternativa en un mundo de múltiples visiones. Cuando eso sucede, se tiene, más que al objeto, a un entramado de *relaciones internas* entre visiones de aspectos, que dicen, sin embargo, lo mismo, bajo algo diferente. Ésa es la paradoja que, según creo, proclama Wittgenstein

[6] José Gianotti, "Observar un aspecto", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 35, México, Universidad Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 43-56.

[7] *OFP,* t. II, § 473, p. 85e.

[8] *Ibidem,* § 474, p. 86e.

al afirmar que no se trata de ver la figura "como uno entre una infinidad de cuerpos de los que esa figura es proyección", sino que, "Más bien, la veo alternativamente como uno y como otro cuerpo"[9] sin tener un elemento perceptual fijo.

Tal comprensión de lo que implica una visión de aspectos desde su referencia nos hace entender que el ver como aplicado a la hermenéutica no se explica afirmando que es un modo diverso de ver el texto, sino alternativo en el que se dice algo sobre un mismo texto en común, pero en forma distinta, dejando en claro que no se trata de tener una referencia directa con él, sino una relación de concepciones acerca de ese mismo texto.

En la propuesta wittgensteineana, descubrimos que, para poder ver aspectos, es indispensable partir de una base que de alguna manera represente una guía primera, como nos lo sugiere Wittgenstein en los parágrafos 326, 330 y 331:

> No tiene sentido empezar enseñando a alguien "esto parece rojo". Más bien, esa persona debe decir esto de manera espontánea, una vez que ha aprendido lo que significa "rojo"; esto es, la técnica para usar la palabra.
>
> Tenemos la inclinación a imaginar este asunto como si la sensación visual fuera un nuevo objeto que el niño conoce, una vez que ha aprendido los primeros juegos de lenguaje primitivos con percepciones visuales. "Me parece rojo" –"¿y cómo es lo rojo?"– "Así". Al mismo tiempo, debe señalar el paradigma correcto.
>
> Si he aprendido a realizar una actividad determinada en cierto lugar (por ejemplo, he aprendido a ordenar el cuarto) y tengo un dominio de esta técnica, de aquí no se sigue que deba tener la capacidad de describir la disposición del cuarto, aunque notaría cualquier modificación que se hiciera en él y podría también describirla.[10]

En el caso de la hermenéutica, la visión de aspectos parte del significado simple del texto para luego recrear nuevas tácticas de interpretarlo. Aprendemos primero a ver el texto, y sobre eso, sentamos las posibilidades reflexivas de observar y confrontar diversas visiones de él. Se va, de igual modo, del esquema a la imagen; de un ver —y de cierta forma una visión continua— a una interiorización de múltiples miradas.

Para aclarar lo que se viene diciendo, me parece iluminador lo que Wittgenstein explica acerca de la relación entre imaginación, ver y ver aspectos. El asunto básico de este autor al relacionar estos tres elementos es hacer notar que el proceso de la imaginación se dirige a establecer un

[9] *Ibidem,* § 475, p. 86e.

[10] *Ibidem,* § 326, 330 y 331, respectivamente, p. 62e.

nuevo vínculo entre la cosa que se ve y quien la percibe, todo esto, por medio de un contexto vital, el cual abre nuevas posibilidades de significación entre el texto (lo interpretado) y el interpretante.

Sólo en el proceso imaginario podemos encontrarnos en la posibilidad de ir del ver al ver aspectos. Así, únicamente vemos aspectos cuando descubrimos, imaginativamente, conexiones vitales o posibilidades fenoménicas nuevas. Por ello, debe aprenderse a mirar los fenómenos en un estado de perplejidad impulsando la voluntad a no ser resistente a los cambios, sino a asumirlos; eso es estar en un estado de sorpresa y de aceptación de ésta mediante la imaginación, la cual nos involucra más allá de un simple mirar.

Cabe recordar que la imaginación está sujeta a la voluntad debido a que ella es un proceso interno que involucra una acción, y no se trata exclusivamente de recibir una sensación, como sería el caso del ver; esto lleva a Wittgenstein a comentar en el aforismo 111 que "el concepto de imaginar es como el de hacer, más bien que como el de recibir" y, por esto, "imaginar es un acto creativo".[11] O, como lo aclara en el aforismo 69 cuando diferencia entre una figura-visual y una figura-imagen: "uno se imagina algo de manera diferente de como esto aparece", puesto que "en el primer caso, uno dice: '¡Mira exactamente allí!'; en el segundo: '¡cierra los ojos!'".[12] Por ello "imaginar algo puede compararse con una actividad. (Nadar)", pues "cuando nos imaginamos algo, no observamos".[13]

Y más adelante especifica que "Más bien, uno de estos conceptos se asemeja a una acción, y el otro no. La diferencia es como la que existe entre ver que mi mano se mueve y saber que la estoy moviendo (sin verla)".[14] Que las figuras visuales vengan y vayan no es algo que tenía que ocurrir en nosotros, porque están ahí, por lo que no nos sorprende y decimos "¡Mira allí!" Entonces, Wittgenstein aconseja que "no ahuyentamos impresiones visuales; ahuyentamos imágenes",[15] ya que éstas son producto de una acción sujeta a una voluntad.

De esta manera, Wittgenstein establece que la imaginación es voluntaria, puesto que es un acto que amerita conciencia sobrepuesta a actos meramente primitivos o instintivos y a la memoria involuntaria, entendiéndola como *noesis*, un lugar que posibilita, mas no necesita, conciencia para ser. Y el recuerdo, no habitual sino creativo, es voluntario, pues está atravesado por la imaginación. Por ende, es interesante cuando Wittgens-

[11] *Ibidem,* § 111, p. 21e.
[12] *Ibidem,* § 72, p. 14e.
[13] *Ibidem,* § 88, p. 17e.
[14] *Ibidem,* § 116, p. 22e.
[15] *Ibidem,* § 89, p. 17e.

tein dice: "uno extrae conclusiones enteramente diferentes a partir de un movimiento involuntario que a partir de uno voluntario".[16]

IV

De acuerdo con lo que hemos intentado exponer, en esto consiste el papel del intérprete en la hermenéutica: en no tener una visión total, sino, por el contrario, una visión parcial e imaginativa. Si pudiéramos comprender todos los posibles significados del texto, no podríamos hacer hermenéutica, debido a que quien puede contemplar todos los sentidos del texto se pierde de ver sus partes y sus modos de comprensión; de igual forma, como no puede verse o interpretarse una figura bajo un modo total sino sólo posibles partes distintas de ella. Vemos aspectos porque precisamente no vemos la totalidad, sino parcialidades posibles.

De lo antes expuesto, podríamos afirmar que la imaginación permite pasar del ver al ver aspectos. Por eso, la hermenéutica analógica en la hermenéutica es como una *visión de aspectos* que hace posible diversas interpretaciones válidas y legítimas de un mismo texto. Así, al aplicar la visión de aspectos a la hermenéutica, ésta hace las veces de un término análogo equiparable a la analogía de proporcionalidad impropia, ya que para su realización es indispensable la presencia de elementos como la imaginación y la metáfora.

El ver aspectos, en su aplicación como analogicidad en la hermenéutica, posibilita interpretar lo textual metafóricamente y lo metafórico textualmente al dar la posibilidad de interpretar el texto en formas diferentes sin que éste haya cambiado. Es la vivencia del intérprete cuando se acerca una y otra vez al texto y, sin que éste haya cambiado, puede interpretarlo de otras maneras.

[16] *OFP,* t. I, § 850, p. 151e.

GADAMER: REFLEXIONES SOBRE LO SIMBÓLICO DEL ARTE Y SUS IMPLICACIONES PARA LA HERMENÉUTICA

Lino Latella Calderón *

RESUMEN El siguiente trabajo intenta mostrar la forma en la que Gadamer modela la estructura del fenómeno de la comprensión a partir de una concepción ontológica manifiesta en la experiencia del arte. Destacamos que lo simbólico expresa su valor hermenéutico al significar la permanencia y el sentido de unidad de la comprensión humana, siendo para esto la función simbólica del arte, un fragmento particular que promete incorporarse a un todo al que refiere o apunta, con lo cual permite superar las contingencias del tiempo histórico.

ABSTRACT The next paper aims to show the way Gadamer models the structure of the comprehension phenomenon from an ontological conception, manifested in the experience of art. We emphasize that the symbolic thing expresses its hermeneutic value by meaning the permanence and the sense of unity of human comprehension, being for this the symbolic function of art, a particular fragment that promises to incorporate into a whole, to which it refers or points out, and with which it allows to overcome the historical-time contingencies.

* UNICA/Círculo Wittgensteineano, Universidad del Zulia, Venezuela.

Palabras clave
comprensión, ontología, obra de arte, juego, autorrepresentación, función simbólica

Keywords
comprehension, cntology, work of art, game, self representation, symbolic function

I

Gadamer presenta una visión de la obra de arte distinta de la de una cerrada en los esquemas de la estructura sujeto-objeto de la fenomenología del conocimiento para aproximarse a otra de carácter más dinámico, donde la obra se entienda como un proceso de construcción y reconstrucción continuas; caracteriza el encuentro con la obra de arte como una experiencia dinámica en transición y renovación continuas, en vista de una aproximación a una forma de comprensión, donde el sentimiento de lo bello como particular evoca un orden universal de comprensión y verdad.

Así, el autor saca a la luz las estructuras trascendentales del comprender como modo de ser válido aplicado a las ciencias del espíritu; es decir, clarifica las formas de ser del fenómeno interpretativo. Su hermenéutica se refiere a algo que concierne a la existencia en su totalidad. La comprensión es la manera de ser de la existencia misma como tal (Heidegger) y no una de tantas posibles actitudes del sujeto. El arte será su modelo explicativo en la medida en que introduce una experiencia extrametódica de la verdad.[1] El arte modela los hilos de la experiencia interpretativa para la hermenéutica, de modo que el mundo de la obra de arte es el de la comprensión.

El arte que se manifiesta como una experiencia del mundo posee una constitución ontológica; en otras palabras, un arraigo en la realidad, y modifica vivencialmente a quien lo encuentra. Por medio del arte, se establece una reivindicación de conocimiento distinta del saber científico y, además, se presenta en el filósofo alemán como crítica ante el método científico en la medida en que éste pretenda ser el único camino reconocido de conocimiento. Con estos presupuestos, Gadamer construye una ontología de la obra de arte donde muestra las estructuras propias de la comprensión,

[1] El concepto de verdad que utilizamos para interpretar a Gadamer tiene un sentido esencialista, más propio de la ontología que de los posibles sentidos dentro de las discusiones epistemológicas contemporáneas.

estructura que postula el encuentro entre el mundo de la obra y el del intérprete.

Pero no se trata de restituir el pasado como un volver atrás, sino de la mediación obrada por el pensamiento de ese pasado con la vida del presente; de buscar la unidad entre el arte del pasado y del presente para clarificar nuestro propio horizonte. El interés en el comprender nos lleva al análisis de las estructuras propias de la experiencia estética y, en el caso de Hans-Georg Gadamer, a la ontología, por lo que es indispensable revisar algunos conceptos antes de pasar a la explicación de lo simbólico.

En primer lugar, es necesario dejar muy claro el sentido que tiene la experiencia estética en Gadamer. Su sentido es contrario al de una conciencia estética en la que una subjetividad se opone a un objeto. Para el filósofo, la obra de arte no es un objeto frente al cual se encuentra un sujeto; por el contrario, el sentido de la experiencia estética gadameriana es una forma autónoma de ser que modifica al que la experimenta. En la obra, hay un lenguaje y una vida propios que permanecen, por ello es muy significativo conocer el ser del juego, porque su explicación nos orienta sobre la función hermenéutica de la obra de arte.

Cabe añadir que Kant incluía una especie de encuentro entre el mecanismo natural y la libertad humana, encuentro por el que el arte no prescinde de la naturaleza, sino que la subordina para sí, y el hombre disfruta esta subordinación como una necesidad satisfecha.[2] Hallamos una idea parecida en Schiller donde el hombre, que es naturaleza y razón al mismo tiempo, está dominado por dos tendencias contradictorias: la material y la formal, que se concilian por la tendencia al juego, que tendería a realizar la forma viviente, la cual sería la belleza.[3] Kant y Schiller parecen ver en el juego una tendencia a la armonía entre la libertad humana y la necesidad natural; así, surgiría la belleza y el arte. En el mismo sentido, puede agregarse que el hombre debe realizar sus finalidades en la naturaleza y, por lo tanto, descubre un sentimiento placentero como forma de liberación o expresión de una necesidad cuando tal realización le parece posible; es decir, cuando la naturaleza le aparece apta para servir a sus fines.

Claro que el significado de estas ideas, en el contexto de sus autores, nos lleva por el camino del idealismo, ya que para Kant las leyes de la naturaleza quedan subordinadas a las de la libertad humana como una forma de finalismo impuesto por la conciencia estética. El arte sería como una construcción donde el peso recae sobre la subjetividad. A diferencia del idealismo, para Gadamer la experiencia del arte alude a un mundo objetivo cuyo lenguaje es el sentimiento de lo bello.

[2] *Cfr*. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, § 43.

[3] *Cfr*. Friedrich Von Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre, 1793-1795,* XV.

II

Volviendo a los conceptos que debemos revisar, *juego* entraña una importancia central, puesto que en él giran otras explicaciones referidas al arte como autorrepresentación y autoconstrucción.

Gadamer afirma: "Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte".[4]

El arte es como la actividad lúdica, constitutivo de una forma propia de ser. El juego posee una esencia diferente e independiente de las conciencias de los que juegan; nos muestra algunas analogías de naturaleza ontológica que el filósofo alemán atribuye al arte por caracterizarlo precisamente como creación lúdica en íntima relación con la naturaleza que recrea, imita y en la que mantiene su propia fuente y raíz: "El sujeto de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es, precisamente, el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego".[5]

Para explicar el arte, hacemos uso de los atributos lúdicos que lo constituyen. El juego se distingue por ser una especie de movimiento de vaivén o de danza que posee en sí mismo su propia determinación. El autor coloca como ejemplo el uso lingüístico que tiene la palabra juego al aplicarse a otros ámbitos distintos del suyo; por ejemplo, se habla del juego de las luces, del juego de las olas, del juego de las moscas, del juego de las palabras o del juego de los colores, entre otros citados por Gadamer. Lo característico en la referencia a esos movimientos es que no están fijados a ningún objetivo o finalidad; por el contrario, expresan una constante repetición que se renueva a sí misma de manera autónoma y permanentemente: "El movimiento de vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quién o qué es lo que realiza tal movimiento. El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato. Es el juego el que se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el jugador. Es juego la pura realización del movimiento".[6]

Así, se manifiesta claramente su idea sobre la naturaleza independiente del modo de ser del juego. Es el juego mismo el que se muestra por medio de sus jugadores; su movimiento lúdico se da por sí mismo y no requiere, de manera necesaria, la actuación de los participantes, éstos son

[4] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 143.

[5] *Ibidem*, p. 145.

[6] *Ibidem,* p. 146.

parte del todo del que se compone el juego. Por ejemplo, si mencionamos el juego de los colores, no nos referimos a un color que invada o se yuxtaponga a otros, sino que simplemente se trata de un movimiento o aspecto unitario en el que aparece una multiplicidad cambiante de elementos.

De acuerdo con Gadamer, podemos afirmar que el juego se juega a sí mismo y no requiere que lo pongan en marcha. El vaivén característico de su movimiento indica la ausencia de un objetivo o fin que no sea el de su propia representación. Los ejemplos que aluden al uso lingüístico parecen establecer, en forma indirecta, que el juego no se refiere a una actividad, sino a una realidad en sí misma: lingüísticamente, el verdadero sujeto del juego no es, con toda evidencia, la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es, más bien, el juego mismo.[7]

El juego representa una ordenación que se manifiesta por sí misma. Su estructura permite al jugador abandonarse y lo libera del deber a la iniciativa en la que el sujeto se esfuerza por alcanzar los objetivos definidos en cuanto a su existencia. El juego halla su analogía perfecta en la naturaleza; el movimiento lúdico es cualidad suya, que se demuestra mediante su autorrenovarse continuo. Asimismo, podemos interpretar el movimiento lúdico en la naturaleza cuando decimos, por ejemplo, que los animales o que el agua y la luz juegan. Y si el hombre juega, lo hace precisamente porque él en sí también es parte de la naturaleza.

Ahora bien, en tanto que la naturaleza se establece a sí misma como la forma de un juego que está en continuo renovarse, Gadamer la considera como un modelo de arte. La naturaleza (y podemos decir que todo es la naturaleza) logra su propia autorrenovación que no depende ni se orienta hacia otros fines que no sea su propia representación.

Cuando la naturaleza se representa a sí misma, se hace y expresa su aspecto óntico universal, y el juego es, de igual modo, una autorrepresentación al igual que el juego humano, ya que en su mundo cerrado dentro de un marco específico y determinado al cumplimiento de unas aparentes tareas propias asignadas por los jugadores, no cumple otra función que representar; esto es, se exhibe a sí mismo: "Podría decirse que el cumplimiento de una tarea 'la representa'. Es una manera de hablar que resulta particularmente plausible cuando se trata de juegos, pues éste es un campo en el que el cumplimiento de la tarea no apunta a otros nexos de objetividad. El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación".[8]

Es una cualidad óntica de todo juego poder hacer su propia autorrepresentación. Si hablamos de los juegos humanos, donde hay jugadores

[7] *Cfr. ibidem,* p. 147.
[8] *Ibidem*, p. 151.

que crean el espacio propio y las tareas a cumplir, en esencia, significamos la representación de un todo cerrado que supera la actuación de los jugadores que se involucran en él; ellos se abandonan, de alguna forma, a la vida propia que adquiere el juego como una estructura cerrada cuyo único fin no es otro que representarse a sí mismo: "La autorrepresentación del jugar humano reposa sobre un comportamiento vinculado a los objetivos aparentes del juego; sin embargo, el 'sentido' de éste no consiste realmente en la consecución de estos objetivos. Al contrario, la entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo".[9]

Al abandonarse al juego, el jugador consigue su propia autorrepresentación; es decir, el jugador que juega también se representa al formar parte del mundo lúdico y de su estructura cerrada. El juego, pues, no se plantea objetivos, sino que es en sí mismo, en la medida que evidencia un espacio de realidad constitutivo tanto de la naturaleza como del arte.

El arte como juego es, además, una representación: "Toda representación es por su posibilidad representación para alguien. La referencia a esta posibilidad es lo peculiar del carácter lúdico del arte. En el espacio cerrado del mundo del juego se retira un tabique".[10]

El jugador, ahora como espectador del juego artístico o cultural (danza, teatro, sinfónica, etc.), ocupa un lugar esencial, pues sustituye el papel del anterior jugador; el espectador es para quien se hace la representación, en él se cumple la unidad de sentido que significa hacer una representación artística. Afirmar que el arte es una representación para alguien indica que los actores y los espectadores conforman el sentido de la unidad y que el requisito de referirse al mismo contenido es igual para ambos factores.

La unidad de significado, resultado del sentimiento de lo bello, es llamada por Gadamer "construcción de sentido"; así, es como gana el juego su idealidad y se muestra en la pureza de lo que es:

> Este es, por el contrario, una transformación en el sentido de que la identidad del que juega no se mantiene para nadie. Lo único que puede preguntarse es a qué "hace referencia" lo que está ocurriendo. Los actores o (poetas) ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan [...] La transformación en una construcción no es un simple desplazamiento a un mundo distinto. Desde luego que el mundo en el que se desarrolla el juego es otro, está cerrado en sí mismo. Pero, en cuanto que es una construcción, ha encontrado su patrón en sí mismo y no se mide ya con ninguna otra cosa que esté fuera de

[9] *Idem*.

[10] *Ibidem*, p. 152.

> él. La acción de un drama, por ejemplo —y en esto es enteramente análoga a la acción cultural—, está ahí como algo que reposa sobre sí mismo.[11]

Por medio de esta experiencia, no distinguimos entre la representación y la realidad externa a ella, puesto que, en cuanto se percibe el sentido del juego que se desarrolla ante uno, esa distinción se borra. En ello consiste el significado del comprender, la transformación producida se opera hacia lo esencial con un sentido ontológico que dé unidad de conocimiento, y se supere la fragmentación de las barreras históricas que harían incomprensible nuestro pasado.

III

Aunado a lo expuesto, la concepción de lo simbólico, según como lo concibe Gadamer, ratifica la función hermenéutica propia del arte. Su interpretación de la función simbólica del arte es parte de su esfuerzo por encontrar permanencia, por construir un puente por donde circule la tradición histórica. Lo simbólico-artístico representa un fragmento particular de ser que promete incorporarse en un todo al que refiere o apunta, ese todo alude a la unidad de la comprensión humana y la respuesta a la pregunta por el sentido mismo de la existencia.

Para el filósofo alemán, el símbolo es una muestra de presencia, no de ausencia, que ofrece, en la forma de representación artística, lo que es permanente; en otras palabras, actualiza desde el fragmento o la pieza de arte el sentido de la unidad complementaria presente en la experiencia del arte.

En la definición griega de símbolo, se expresa aquello con lo cual se reconoce a un antiguo conocido. Gadamer desarrolla la potencialidad de esta idea asociándola con la naturaleza mimética del arte. El símbolo no es una alegoría; en ésta, se dice algo diferente de lo que se quiere decir, al tener como referencia algo cuyo significado es previamente conocido y que puede expresarse de manera inmediata. En el filósofo alemán, lo simbólico parte del fragmento, pero tiende a la totalidad manifiesta como un orden absoluto cuya intuición estética o atisbo de significado se da en el sentimiento de lo bello.

En su carácter simbólico, la obra de arte nos habla como tal obra, al ser ella misma insustituible y única debido a que representa vivamente su contenido; explicado de otro modo, el arte es, en sí mismo, un fragmento ontológico de su propio contenido representacional, y no solamente cumple la función de apuntar referencialmente. Mediante el símbolo, parece darse un juego de mostración y ocultación, pero, además, por medio de

[11] *Ibidem*, p. 156.

lo simbólico, el arte se exhibe a sí mismo como autoconstrucción, por lo que el símbolo es como la piel o el trazo exterior que conduce al centro de la obra.

El arte, visto como recurso hermenéutico-filosófico, posibilita una forma de conocimiento que se identifica con la afirmación de un orden ontológico donde arte, juego y naturaleza nos hablan en el doble movimiento de descubrir y des-ocultar o revelar; y por otro lado, ocultar, y estos movimientos no nos dejan indiferentes, sino que somos volteados y transformados al paso de cada experiencia artística.

En lo que se ha planteado, el papel de lo simbólico no se limita a remitir al significado, sino que lo hace estar presente, como encarnado y vivo. Eso implica que lo representado está ahí, que la representación conserva algo fragmentario de la existencia de lo que representa. La obra de arte no sólo remite algo, sino que, como conformación o como construcción por medio de la experiencia estética, se diría que en ella está propiamente aquello a lo que se refiere. En este contexto, un símbolo constituye e incluso sustituye a su referente, de modo que "atrae sobre sí la veneración que conviene a lo simbolizado por él".[12]

Si bien Gadamer interpreta el arte como juego, símbolo y fiesta, su propósito fundamental es trazar un puente ontológico entre la tradición artística, que tiene como componente todo el gran arte del pasado, y el arte moderno, que es el arte no referencial o sólo referido a sí mismo. Sabemos la importancia que dicho autor otorga a la experiencia del arte como fuente de conocimiento, tarea en la que aúna recursos filosóficos y artísticos y, asimismo, afirma que esta capacidad cognoscitiva es todavía más evidente en un arte no referencial; de manera que, ante la pregunta acerca de si tiene algún porvenir el arte, tras la muerte del arte hegeliana, el filósofo responde afirmativamente y además piensa que es posible lograr un sentido de unidad entre el gran arte del pasado y el arte moderno.

La expresión *la muerte del arte* de Hegel se alza como la sombra protagonista del arte moderno por causa del desvanecimiento de lo objetual-contextual; la antigua simbiosis entre materia y espíritu se ha disuelto, el arte moderno suprime el contenido referencial de realidad para dar paso sólo a la forma, a lo subjetivo; parecerá, entonces, que, cuanto más profunda sea la disolución de la realidad, más se perderá el contenido simbólico. Por tanto, cabe preguntar si acaso el arte moderno (abstracto) podría ser una dificultad para los propósitos hermenéuticos de la experiencia del arte gadameriana. ¿Se disuelve de igual forma la función simbólica y por ello la propia experiencia estética, en la medida en que el arte se vuelve autorreferencial?, ¿seguirá funcionando el recurso hermenéutico de la experiencia

[12] *Ibidem*, pp. 204-205.

del arte a partir de un arte que zanja la tradición, que con "la muerte de Dios" y con "la muerte del arte" se ha hecho enemigo del pasado?

Gadamer se opone de manera rotunda a estas interrogantes y, con cita de antemano, señalo la clave argumentativa de su oposición: "la obra de arte no es, en ningún sentido, una alegoría, es decir, no dice algo para que así se piense en otra cosa, sino que sólo y precisamente en ella misma puede encontrarse lo que ella tenga que decir".[13] Junto a lo mencionado anteriormente, cabe profundizar más en la concepción del símbolo que asume el autor para comprender las posibilidades hermenéuticas que encierra. Cuando decimos que el propósito de la obra de arte es llevar algo a su representación, debemos preguntar: ¿qué es eso otro distinto de la representación o imagen que integra la obra materialmente y que llega a estar presente en su plenitud sensible por medio de la representación? En primer lugar, ese algo que accede a su representación no tiene posibilidades de ser concebido de otra forma que como se muestra de modo tan elocuente en la obra de arte, de suerte que debemos interpretar que se crea una simbiosis o una unidad entre lo que llega a ser representado y *el juego* mismo que compone la esencia de la obra de arte. A esto se añade la segunda clave: la afirmación de que "la representación simbólica que el arte realiza no precisa de ninguna dependencia determinada de cosas previamente dadas";[14] entonces, ¿qué es lo que se muestra? Para el filósofo alemán, es el encuentro con una experiencia que evoca un orden de verdad, que sólo tiene lugar en la particularización, y ése es el sentido que el símbolo posee, que consiste en que en él mismo se da una paradójica remisión que, a la vez, materializa en sí mismo, e incluso garantiza el significado al que remite.

El símbolo artístico como particularización que se autoconforma al igual que se autoconforma *el juego* y que no depende de cosas previamente dadas, ya sea en la tradición figurativa objetual, ya sea en la forma moderna no objetual-abstracta, exigirá siempre nuestro esfuerzo de construcción, nuestro encuentro con la obra en la forma de la experiencia estética. Para Gadamer, es posible tener experiencia estética mediante el arte no referencial y mantener el sentido de la unidad por la que discurre el pasado artístico hasta encontrarse con el presente del espectador. Un ejemplo que puede ayudar a entender el sentido de la unidad y universalidad que se expresa en el arte es lo que el autor llama la música absoluta, un verdadero modelo del arte no objetual; en ella, no puede presuponerse una referencia determinada que podamos interpretar como su sentido. La música absoluta ha supuesto un gran logro de la abstracción de Occidente, lo que, precisamente, ayuda a diferenciar que una pieza sea considerada superficial, de

[13] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 96.

[14] *Ibidem,* p. 93.

otra que sea valorada como una gran creación. ¿En qué se basarían estos juicios si se carece de elementos referenciales que puedan determinarle un sentido previamente dado? Para el filósofo alemán, se fundamentan en lo que el símbolo trae del pasado, símbolo en el sentido de *tessera hospitalis* (tablilla del recuerdo), que no es una imitación, sino un descubrimiento de la realidad que el símbolo enriquece por las infinitas posibilidades de combinación y selección de entes y relaciones. Entonces, en la obra de arte sólo puede hallarse lo que ella tenga que decir.

Si conectamos las ideas de Gadamer sobre la función ontológica del arte explicada mediante conceptos de *juego*, *conformación* y *autorrepresentación,* con las potencialidades del símbolo, vemos las posibilidades hermenéuticas que surgen desde la experiencia estética en la dimensión de lo abstracto, la cual adquiere configuración estética propia debido a que la obra de arte es símbolo por su propia naturaleza autorreferente, sin importar si su lenguaje se acerca o se aleja del referente objetual.

Lejos de ser un adversario de la hermenéutica, el símbolo del arte se convierte en aliado; si el *juego* se caracteriza por ser un automovimiento, lo simbólico, por ser un autosignificado. De esta manera, por medio de lo simbólico, se facilita el acceso o la vuelta al origen, que es como la travesía que recorre la contingencia para vencer el tiempo. Mediante lo simbólico en su carácter autorreferente se obtiene la unidad como continuidad y permanencia, que se establece en un sentimiento de reconocimiento inmerso en la experiencia estética.

En los términos de la ontología que Gadamer propone, sería como un "ir humano a casa", una recuperación del todo en el que, de manera simultánea, el arte es un retorno al origen y un despojamiento del tiempo para hacer surgir lo eterno, ésta es la esencia del arte para el autor.

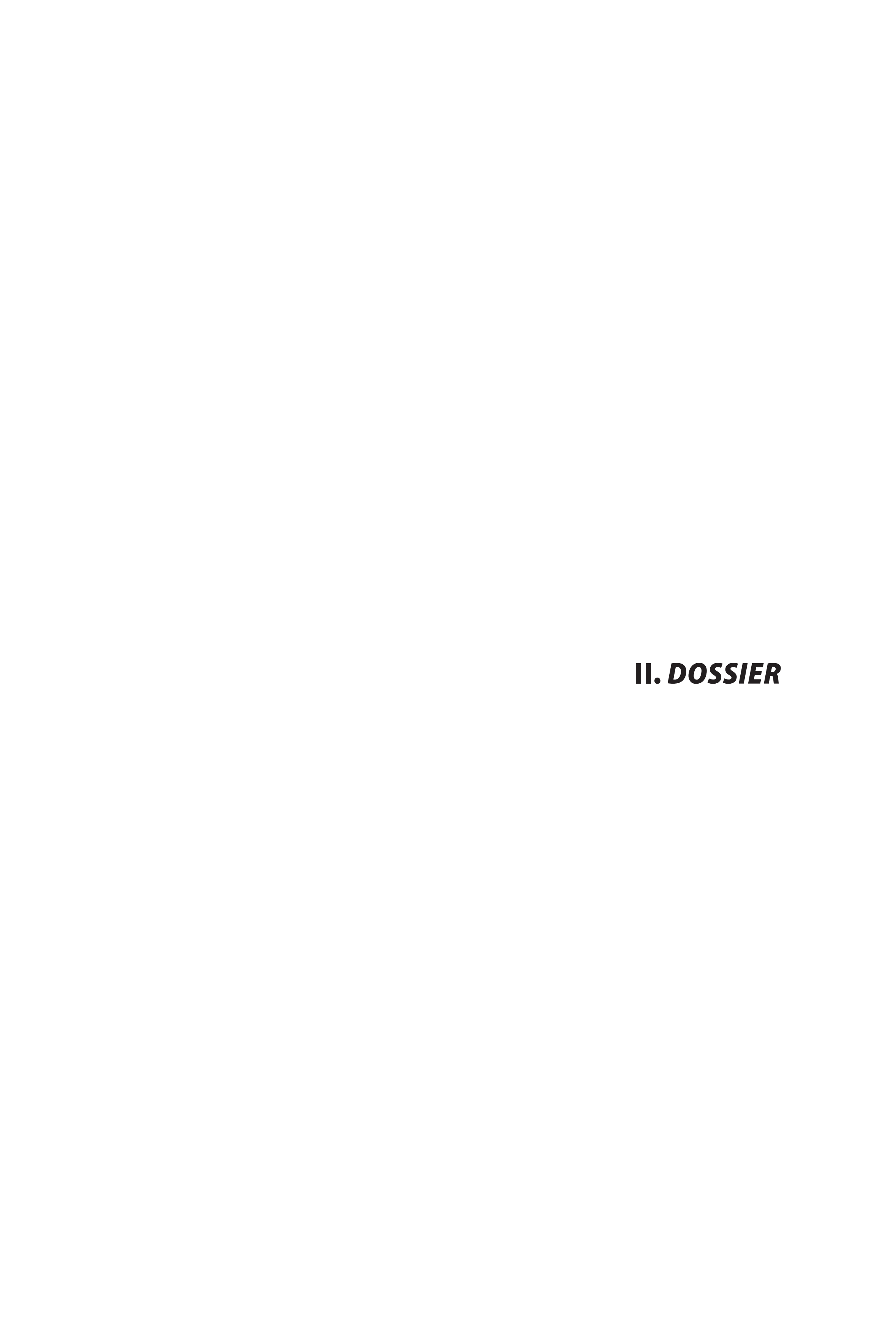
El arte exige de nosotros un gran esfuerzo comunicativo; sobre todo, en la nueva situación en la que se hallan tanto el artista como el espectador sin referentes comunes. El artista ya no se pronuncia en el lenguaje de la comunidad, pero la autorreferencia de carácter simbólico le posibilita construir su propia comunidad al pronunciarse en lo más íntimo de sí mismo. Desde su experiencia íntima, intenta construir una experiencia para la comunidad, pretende hacer una comunidad. Gadamer observa que, en todo proceso estético, siempre hay un sentido de universalidad perenne y ello se aprecia en particular en la intención habitual del espectador de abrirse a la obra de arte y de intentar apropiarse el lenguaje de ésta como si fuera el suyo.

Este marco de conceptos ontológicos que da fundamento a los principios hermenéuticos alcanza a cualquier situación estética, ya sea en la tradición del arte figurativo-referencial o en el arte puramente formal y autorreferente. El proceso hermenéutico de diálogo que se da entre el es-

pectador y la obra es el mismo en cualquier contexto. Dado que la intención del filósofo alemán es articular los principios de una hermenéutica de carácter universal, sostiene que lo simbólicamente dado está presente en todas las situaciones, como la presencia de lo representado como elemento fragmentario que reclama la evocación de otro complementario que le da sentido de universalidad y permanencia, aunque deba aprenderse el lenguaje de quien se expresa.

En todo caso, se trata de una comunidad potencial la que surge de la situación actual, porque lo fundamental es que el artista nos está queriendo decir algo por medio de su creación. En el fondo, lo que sale a la luz es la facultad dialógica del ser humano, y precisamente la situación que la experiencia del arte trata de ejemplificar es esa naturaleza comunicante entre los seres humanos que traspasa todas las barreras espacio temporales y se convierte en la fuente primordial del nexo entre el pasado y el presente.

Todo diálogo como lectura (texto e intérprete) o como sentimiento estético (espectador y obra) remite a los principios de la comprensión en general, al encuentro con la verdad del pasado desde nuestra existencia presente como forma de autorreconocimiento, como una identidad que se logra desde la constitución de una experiencia de alteridad históricamente mediada.



II. *DOSSIER*

"DESDE MIS OJOS ESTÁN MIRANDO LOS OJOS DEL OTRO". ÉTICA TRINITARIA EN BAJTÍN

Beatriz Gutiérrez Mueller *

RESUMEN La filosofía del acto ético del ruso Mijaíl Bajtín distingue un pensamiento-juicio de una acción libre y responsable, que un individuo, con plena conciencia, decide llevar a cabo. Pero no se trata de un acto unilateral, sino que involucra, al mismo tiempo, de forma interpenetrada, a ese yo, al otro y al lenguaje. Esta "ética trinitaria", como proponemos llamarla, comporta una responsabilidad insoslayable: cuando un individuo participa en el ser, con el otro, lo hace de un modo inescrutable: "yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo".

ABSTRACT The philosophy of the ethical act of Russian Mikhail Bakhtin distinguishes a thought-judgment from a free and responsible action that a fully concious individual decides to pursue. This is not just a unilateral act, rather, it involves at the same time, in an interpenetrated way: the self, the other, and language. This "Trinitarian Ethics", as we propose to name it, entails an inevitable responsibility: that when an individual participates in being, with the other, he does it as in a "unique and unrepeatable, irreplaceable and impenetrable mode: "I see myself through world's eyes".

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Palabras clave
dialogismo, acto ético, lenguaje, exotopía

Keywords
dialogism, ethical act, language, exotopy

Mijail Bajtín fue un filósofo del lenguaje, conocido en Europa occidental de manera tardía. Aunque publicó algunas obras en la década de 1920, no fue sino hasta los setenta que su obra salió de Rusia. Al cumplirse un centenario de su nacimiento, en 1995, proliferaron estudios, conferencias, simposios y homenajes para revalorar su trabajo que, si bien está centrado en la teoría literaria, tenía intenciones expansivas pero, por diversas razones, "nunca se llevaría a cabo por completo", resume Tatiana Bubnova, su principal traductora al castellano. Todas sus aportaciones sobre la comunicación humana (en particular, en la literatura) "llevan implícito el principio ético[,] concebido mediante la relación intersubjetiva entre el yo y el otro".[1] La base de todo su sistema filosófico en sus obras radica en la ética dialógica.

Que las brillantes ideas bajtinianas no trascendiesen fuera de Rusia sino hasta poco antes de fallecer su creador se debe, en buena medida, a su situación política. A los 34 años, en 1929, había sido arrestado por llevar a cabo "actividades antigubernamentales", entre las cuales estaba reunirse asiduamente, según se dijo, con un grupo de estudios filósofico-religiosos llamado "Resurrección" en San Petersburgo, el cual estaría vinculado con un movimiento clandestino de la Iglesia ortodoxa rusa. Según Savkin, todos eran opositores al régimen bolchevique.[2] Ese mismo año, había publicado *Problemas de la poética de Dostoievski*, donde aparece por primera vez el término "dialogismo" que, para Bajtín, debe considerarse el método de las ciencias humanas, en tanto que el monologismo caracteriza a las ciencias naturales: sus enunciados son verdades incuestionables en todo tiempo, sin posibilidad de cambiar.[3] Para marzo de 1930, se trasladaba al destierro en Kustanaj (hoy Kazajistán) y se le prohibió enseñar filosofía o

[1] Tatiana Bubnova, "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mihail Bajtin", *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje,* 1998, Núm. 15-16, p. 260.

[2] Igor Savkin, "El expediente sobre 'Resurrección'" [trad. de Svetlana Vasílieva], *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje,* 1998, núm. 15-16, p. 31.

[3] Karine Zbinden, "El *yo,* el *otro* y el *tercero:* el legado de Bajtín en Todorov", *Acta Poética,* vol. 27, núm. 1, 2006, p. 329.

literatura.[4] A finales de los cuarenta, "libre", partió a Moscú donde desempeñó puestos de poca importancia y, de nuevo en San Petersburgo, llevó a cabo trabajos menores hasta morir de osteomielitis en Moscú.

En "Hacia una filosofía del acto ético",[5] ya se trazaban las primeras líneas de su filosofía moral. Bajtín, por aquellos años veinte, criticaba la insatisfacción de los filósofos y pensadores escandalizados ante la posibilidad de que la filosofía se convirtiese en una acción.[6] Antes bien, opinaba que la conciencia individual anhela construir y orientar su mundo, a través de "un acto ético determinado, concretamente histórico y real", de una forma participativa y exigente.[7]

Vamos a explicar la noción "acto ético" (*postupok*, en el original de Bajtín), fundamental para poder ahondar en la que denominaré "ética trinitaria" donde participan, en igualdad de condiciones, tres elementos: "él", "yo" y el lenguaje de ambos, como si se tratara de una pericoresis o de una "unión hipostática", a la manera en que los antiguos cristianos explicaron el dogma de la Santísima Trinidad.[8] También, se hará necesario el repaso de va-

[4] De ese tiempo, sólo se conoce *Experiencia basada en un estudio de demanda entre los trabajadores de los koljoz.*

[5] Intitulado así por sus editores rusos, fue escrito hacia 1924, pero "jamás fue preparado para publicación" por su autor. "Formaba parte de un gran proyecto que Bajtín concebía como una especie de *prima philosophia* en forma de filosofía moral, proyecto al que pensaba dedicar su vida" luego de la revolución rusa. T. Bubnova, "Prefacio de la traductora", en Mijail Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos* [ed. de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio; trad. de T. Bubnova], Barcelona, Anthropos/Universidad de Puerto Rico, 1997, p. xiv. Otras investigaciones tan importantes como "El problema del autor", "El problema de la actitud del autor hacia el héroe" y "La forma espacial del héroe", vieron la luz, la primera, en 1977, y las restantes, en 1978.

[6] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", en *op. cit.,* p. 27.

[7] *Ibidem*, p. 28. Cuando una persona cobra conciencia de sí misma, "intrínsecamente, encuentra en seguida los actos de reconocimiento y amor de las personas allegadas, de la madre, actos que le alcanzan desde el exterior". El niño "empieza a verse a sí mismo por primera vez como si fuera con los ojos de su madre, y empieza a hablar de sí mismo utilizando sus tonos emocionales y volitivos, como si se acariciara a sí mismo mediante su primer enunciado propio". M. Bajtín, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)* [sel., trad. y notas de T. Bubnova], México, Taurus, 2000, pp. 69 y 70.

[8] No pocos han querido ver en Bajtín a un pensador teológico. Aunque se le vincula al pensar de la Iglesia ortodoxa rusa, "it is difficult to see Bakhtin as the adherent of any ortodoxy, much less a confessional one", opina Mihailovic quien acota, sin embargo, que no debe dudarse de cómo empleó categorías teológicas para explicar varias de sus nociones más importantes. Mihilovic, uno de los estudiosos que detecta la enorme influencia de categorías teológicas en sus estudios, indica en concreto una cercana secuencia hacia la cristología-trinitarismo-logología joánica "with its incarnational model and paradigm of unity within diversity [which] is his most highly marked use of such conceptions an is particularly evident in his conceptions of novelistic discourse and polyphony". A. Mihailovic, *Corporeal words: Bakhtin's Theology of Discurse,* Evanston, Northwest University Press, 1997, p. 5.

rias nociones bajtinianas, pues no necesariamente significan lo mismo en la tradición filosófica: "acto o acontecer ético" (también traducido como "deber ser" o "proceder"), "juicio verdadero", "conciencia", "libertad", "responsabilidad", "alma" (o "vida interior u "hombre interior"), "espíritu", "encarnación", "diálogo dialógico", "diálogo monológico" y "diálogo polifónico", además de "cronotopía" y "exotopía", como los principales. En todas ellas se revela la supremacía del prójimo.

Ética trinitaria

El "acto ético o acontecer ético" es el proceder que resulta del "autoescrutinio de la conciencia"[9] (*samootchot-ispove*d, "literalmente, 'confesión ante sí mismo'", anota Bubnova).[10] En "Hacia una filosofía del acto ético", es "cualquier pensamiento mío, con su contenido". Tal pensamiento "toma en cuenta y abarca plenamente el momento de la importancia teórica de un pensamiento-juicio"; el pensamiento-juicio es considerado como un "momento necesario en la contextura del acto ético".[11] Aunque cada acto es único e irrepetible, a la vez "representa una unidad compleja, un todo unitario".[12] Lo realiza un yo, pero por y para otro.

El "acontecer ético" es móvil, actúa, se verifica, se vive; no se queda como una teoría o un teorema (aunque le anteceda), puesto que "se lleva a cabo en el ser". Por el contrario, un "pensamiento-juicio" teóricamente válido —por decir, como una verdad universal— resulta "impenetrable" para la actividad individual y responsable, pero es allí donde germina la conciencia que hace obrar "en condiciones determinadas, es decir, la historicidad concreta de un hecho individual".[13] El acto ético y el escrutinio de la conciencia "son las dos formas mediante las cuales puede ser expresada mi orientación emocional y volitiva del mundo, mi guía interior dirigida

Para consultar los trabajos sobre el "Bajtín religioso", se sugieren R. Coates, *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Autor,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Susan M. Felch y Paul J. Continuo, *Bakhtin and Religion. A Feeling for Faith,* Evanston, Nortwestern Universtity Press, 2001; y Barbara Green, *Mikail Bakhtin and Biblical Scholarship,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. Por último, la aplicación de las nociones del dialogismo bajtiniano en textos bíblicos se puede encontrar en *Bakhtin and genre theory in biblical studies* [ed. de Roland Boer], Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

[9] La conciencia es "darse cuenta de esta participación en el acontecer", no entendida como un "deber ser moral, sino singular: nadie en todo el mundo puede llevar a cabo lo que debo realizar yo". M. Bajtín, "Problema del reposo fundamentado", *Yo también soy…,* p. 142.

[10] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *ibidem*, p. 93.

[11] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…,* p. 9.

[12] T. Bubnova, "Prólogo", *Yo también soy…,* p. 19.

[13] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…,* p. 10.

desde mí mismo sin aportar los valores que sean esencialmente externos [transgredientes] respecto de esta orientación vital (es desde su interior como el héroe actúa, se arrepiente y conoce)".[14]

Puesto que el juicio de la conciencia propicia un actuar, el "deber ser surge sólo en la correlación de la verdad, significativa en sí misma", en un momento específico e "históricamente único". Bajtín alerta que, no por ello, debe deducirse, entonces, que la verdad [*pravda*] sea relativa o limitada; por "su condición de pureza, la verdad puede participar responsablemente en el acontecimiento del ser [*bytie-sobytie*], puesto que el acontecer de la vida no necesita de una verdad intrínsecamente relativa".[15] La verdad goza de eternidad, y ejemplifica: América existía antes del descubrimiento de Colón, por tanto, "el carácter eterno de la verdad no puede oponerse a nuestra temporalidad, en cuanto durabilidad eterna, para la cual todo nuestro tiempo no es sino un momento, un lapso".[16] En "Autor y héroe en la actividad estética" (*c.* 1924), diferencia: para la físico-matemática, espacio y tiempo son "tan sólo lapsos insignificantes —la palabra 'insignificante' se entona valorativamente y ya posee un sentido estético— de un *tiempoespacio* infinito y global […], pero desde el interior de una vida humana adquieren un centro axiológico único, con respecto al cual se plasman, se llenan de carne y sangre".[17]

Tenemos, pues, que el acto ético se verifica a causa del otro; mi palabra es la *ajena*, incluso, "la sonrisa del ser es una sonrisa *reflejada*, no es la sonrisa de uno".[18] Esta relación es dialógica: son dos, con su ideología y su lenguaje, comunicándose aun cuando no se vean cara a cara. En esa reciprocidad dialógica, el "alma" humana (incluso, la de cada cual) "se afirma de un modo emocional y volitivo",[19] en un *cronos* y un *topos* específico ("cronotopía") en la historia de los individuos quienes, además, tienen cuerpo —se "encarnaron"—, alma y espíritu, términos que nos remiten, de nuevo, a la filosofía cristiana.[20]

---

[14] M. Bajtín, "Autoridad y héroe en la actividad estética", *Yo también soy…,* pp. 93-94.

[15] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…*, p. 17.

[16] *Ibidem.*

[17] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *ibidem*, p. 83. Otro paralelismo con la filosofía cristiana: Dios se hizo hombre, por tanto, era encarnado. La participación del hombre en los "juicios posibles" sólo es posible en el tiempo espacio, "como si se les otorgara carne y sangre". *Ibidem*, p. 66.

[18] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética de la creación verbal* [trad. de T. Bubnova], México, Siglo XXI, 1998, p. 122.

[19] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…,* p. 20.

[20] Abordarlos aquí sería largo, pero remito a "Totalidad temporal del héroe", donde quedan explicados y conectados en otra trinidad, de las muchas que usó Bajtín. *Vid. Estética de la creación verbal,* pp. 92-122.

Para Bajtín, el discurso humano está basado en la intersubjetividad, percibida "como proceso dinámico" y esto es, justamente, el dialogismo.[21] Si el individuo actúa conforme a su conciencia, lo hace en razón de que hay otro. Entonces, sólo entonces: "*Yo también soy*, yo soy en toda la plenitud emocional y volitiva, propia de un acto —y en efecto yo soy— totalmente, y me obligo a decir esta palabra, participo en el ser de un modo único e irrepetible, insustituible e impenetrable [?] para el otro".[22]

"Nuestro encuentro con el otro no se realiza sobre la base del respeto o de la tolerancia, que son iniciativas del yo. El otro impone su alteridad irreducible sobre el yo, independientemente de las iniciativas de este último", agrega Bajtín.[23] Quiere dejar muy claro cuán diferentes son los actos éticos de las "normas éticas" (*zakonomernyi*), reducidos a "postulados sociales", convenidos y aceptados desde una órbita exterior a la conciencia humana individual.

Estos actos del hombre se hacen con plena libertad; es un desenvolverse equiparable al "libre albedrío" cristiano:[24] "es la libertad de mi acto con respecto al ser en mí o bien como no afirmado valorativamente",[25] lo que "nos hace contraer responsabilidad y admitir consecuencias".[26] "Un acto responsable representa la realización de una decisión, de un modo ya irreversible, irremediable e irrecuperable",[27] pues el momento cambiará y se presentarán nuevas circunstancias en el eje histórico (diacrónico y sincrónico) del individuo. Hablamos de "la singularidad de una vez y para siempre", como remata el propio filósofo.

Años antes, en 1919, había escrito que, además de la responsabilidad, la dialogización lleva a compartir hasta la culpa,[28] pues el poeta también concita sentimientos en su lector. Porque "no puede existir la palabra separada del hablante, de su situación, de su actitud hacia el oyente y de las situaciones que los vinculan (la palabra del sacerdote, la palabra del jefe,

---

[21] K. Zbinden, *op. cit.,* p. 332.

[22] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…*, p. 47.

[23] A. Ponzio, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea* [ed. y trad. de Mercedes Arriaga], Madrid, Cátedra, 1998, p. 26.

[24] Desde luego, no toda la cristiandad cree en el arbitrio propio. Nada más ver el histórico debate verificado con De servo arbitrio, de Martín Lutero (1525), en respuesta a *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524), de Erasmo de Rotterdam.

[25] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética…,* p. 108.

[26] T. Bubnova, "Voz, sentido y diálogo", *Acta Poética,* vol. 27, núm. 1, 2006, p. 103.

[27] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…*, p. 37.

[28] "Arte y responsabilidad" de 1919, impreso hasta 1985. En este trabajo, siguiendo a Zavala, "su pregunta fundamental desde el inicio es el modo en que la verdad entra en la vida humana", para responder que es a través del lenguaje. Iris M. Zavala, "Bajtín y el acto ético: una lectura al reverso", en M. Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético,* p. 183.

etc.)”:[29] “Bakhtin envisions communication as a tense equilibrium between the anarchic demands of identity and the imperatives of communal life. Plurality is as miraculous and it is fragile; its internal coherence is poised between the two poles of disruptive individualism and a stifling authoritarian spirit”.[30]

Como acto libre, es responsable y dicha responsabilidad implica que “uno se abstrae de sí mismo o renuncia a sí mismo, porque en la autonegación, yo realizo al máximo la singularidad de mi lugar en la existencia”. Como “magno símbolo” de esta autonegación está el “descendimiento de Cristo [32 *palabras ilegibles*]. El mundo abandonado por Cristo jamás volvería a ser el mismo en el que él no había estado, sino que es fundamentalmente otro”.[31]

La ética trinitaria de Bajtín, como aquí le hemos llamado, queda conformada de la siguiente manera: un autor, un personaje y el lenguaje[32] equivalentes a un *Yo,* un *Tú* y un *lo que nos decimos.* Ni uno antes o después, sino interpenetrados, de ahí que Mihailovic haya advertido el préstamo bajtiniano de esta noción de los conciliares de Calcedonia: en “Hacia una filosofía del acto ético”, analiza Mihailovic, el filósofo determina que el acto ético se realiza sin separarse (*without separation*) para lo cual habría necesitado la expresión *nerazdel'ny*; empleó, antes bien, *nesliiannost' i nevzaimoptoniknovennost*, (*non-fusion and non-interpenetration*), principio que considera “unquestionably Chalcedonian in provenance”.[33] En efecto, el de Calcedonia, en el 451, definió desde entonces “la ortodoxia cristológica en términos de una ‘unión hipostática’”;[34] “en Cristo hay dos naturalezas unidas sin cambio, sin división y sin confusión”.[35]

---

[29] M. Bajtín, “De los apuntes de 1970-1971”, *Estética…,* p. 370.

[30] A. Mihailovic, *op.cit*, p. 7.

[31] M. Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 24.

[32] Recuérdese que sus formulaciones pertenecieron, mayoritariamente, al campo de la teoría literaria.

[33] A. Mihailovic, *Corporeal Words,* p. 136.

[34] Justo L. González, *Diccionario manual meológico*, Barcelona, Clie, 2010, p. 142. “Cada una de las naturalezas, por medio de diferentes acciones, expresan su verdad, pero ninguna de las dos disuelve la unión con la otra”, afirma León Magno en su sermón 54, cuando quiso explicar que no hay competencia entre lo divino y lo humano en Jesús. Samuel Fernández, “El impacto de la historia de *Jesús* en la *sistemática* de Calcedonia”, *Teología y vida,* Núm. LII, 2011, p. 420.

[35] Remito al pie de página número 37, *ibidem*, p. 423. Tertuliano argumentaba que eran “tres personas en una substancia” o tres hipóstasis (sustancias) en una usía, a la manera de las iglesias cristianas de Oriente. Dicha concepción se resumió en una frase latina clásica: *“opera Trinitatis ad intra sunt divisa, opera Trinitatis ad extra sunt indivisa”.* Sólo la segunda parte del aserto fue aceptada por san Agustín. Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática* [trad. de Juan Martínez Camino], vol. II, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996, p. 3.

El mismo Bajtín, a propósito de que la muerte en la cruz es el más alto símbolo de la autorrenuncia humana por el Otro, da a entender que en ningún otro momento histórico "logramos la plenitud de la realización, en la singularidad e interpenetración del único hecho-realización-sentido-significación y de nuestra participación en él (porque el mundo de esta realización es singular y unitario)".[36]

De nuevo la singularidad y la interpenetración. Como se observa, el lenguaje aquí cobra un papel relevante, pero no por encima de los otros elementos de la ética trinitaria: en la autorrenuncia, Jesús dice al Padre: "perdónalos, porque no saben lo que hacen". La voz es volcada a través de un lenguaje porque hay alma (por cierto, inmortal, como si fuese una parte de Dios) hacia otra alma,[37] a través del "espíritu". En particular, la escritura es "un recurso capaz de traducir la voz humana en la medida en que es portadora de los sentidos de la existencia".[38] El alma "es una totalidad individual, valorativa y libre" que se convierte en "voz humana", "mediante la palabra",[39] el color o el sonido sin separarse, incluso:

> de la muerte o de la inmortalidad (resurrección de la carne) […] En mi actitud hacia mi persona yo no tengo nada que ver con el alma, y mi reflejo propio, puesto que es mío, no pueden [*sic*] generar un alma sino tan sólo una subjetividad mala y desarticulada […] el alma desciende a mí como la gracia hacia un pecador, como un don inmerecido e inesperado. Es dentro del espíritu donde yo puedo y debo solamente perder mi alma, y ésta puede ser conservada únicamente gracias a las fuerzas *que no son mías*.[40]

El argumento bajtiniano se teologiza aún más:

> Un alma vivida desde el interior es espíritu, y éste es extraestético […] el espíritu no puede ser portador del argumento, porque el espíritu en general no existe sino que se presupone en cada momento, está por realizarse, y una tranquilidad interna es para él imposible […] El alma es un espíritu que aún no se realiza y se refleja en la conciencia amorosa del otro (del hombre, de

[36] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…,* pp. 24-25.

[37] "El acontecimiento en la vida de un texto, es decir, su esencia verdadera, siempre se desarrolla sobre la frontera entre dos conciencias, dos sujetos". M. Bajtín, "Ensayo de análisis filosófico", *Estética…*, p. 297.

[38] T. Bubnova, "Voz, sentido y diálogo en Bajtín", p. 100.

[39] El lenguaje para él abarca, desde luego, hasta lo no dicho, lo supuesto, lo sobreentendido. La entonación, por ejemplo, se encuentra en el límite de lo verbal y lo extraverbal, entre lo explícito y lo tácito. M. Bajtín, "La palabra en la vida y la vida en la poesía. Hacia una poética sociológica", *Hacia una filosofía…,* p. 118.

[40] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética...*, p. 93.

> Dios); es aquello con lo que yo no tengo nada que hacer, en lo que yo soy pasivo, receptivo.[41]

Adviértase que el "espíritu" está en uno *por realizarse* y que el "alma" pervive desde una órbita ajena al individuo, como una fuerza exterior que lo invade y que, en su carácter de inmortal, sigue al infinito, más allá de la encarnación o la desencarnación.

Así pues, la participación tripartita de uno, el otro y el lenguaje se ayuntan en un acto ético responsable.[42] Cuando menos, según se lee también en "Hacia una filosofía del acto ético", esta trina combinación tendría dos interpretaciones: una, que el "espíritu" es, como en la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, proporcionando a los hombres la palabra; otra, que el lenguaje es Dios mismo, su voz dialogizada entre quienes se comunican amorosamente. En todo caso, como también advierte Bubnova, tal diálogo "se desarrolla en presencia de un *tercero* tendiente al infinito que puede ser Dios; a partir de un determinado momento este tercero se transforma en el mismo lenguaje concebido pragmática y sociolingüísticamente".[43]

Ese *tercero* puede ser Dios, en efecto, pero no de manera indudable. Con tal ambigüedad o como deliberada anfibología por parte de Bajtín, quizá para librar la censura o autocensurarse, se observó que 32 palabras fueron tachadas sobre el original, en torno al sacrificio de Jesús en la cruz. Sin embargo, tal *tercero* bien puede ser cualquiera otro no involucrado directamente en el diálogo; esto es, como destinatario de lo que una voz dice a otra, pensando en otra más, o para que una distinta de ambos se entere. Esto queda más o menos claro cuando se completa la lectura de "La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica", y los dos manuscritos contenidos en "Autor y héroe en la actividad estética" que fueron publicados por separado (ambos, de 1926). Hay una voz que habla a otro, para uno más que es el lector o una especie de testigo.[44] Al

---

[41] *Ibidem.*

[42] Mihailovic ofrece una variante mínima a la fórmula que he propuesto: "self, the Other, and the world that comes between them. The last of these comes between the two consciousnesses but is capable of being transformed into a unity or oneness *(edinstvo)* that mediates between them". A. Mihailovic, *op. cit.,* p. 76.

[43] T. Bubnova, "Prefacio de la traductora", en M. Bajtín, *Hacia una filosofía*…, p. xviii.

[44] La corriente estética de la recepción literaria también es herencia de la escuela rusa. En la segunda mitad del siglo xx, Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss centraron su atención en el lector/receptor en tanto mediador del texto. Pero este lector es a quien Bajtín llama "público", es decir, quien lee la obra concluida o publicada. Este "público" es secundario, aunque sus "requerimientos y gustos artísticos pueden tomarse en cuenta conscientemente". M. Bajtín, "La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica", *Hacia una filosofía…,* p. 134.

intervenir en el diálogo, Bajtín afirma que tal lector: "altera la interrelación de los otros dos [...] Esto sucede porque la interrelación de autor y héroe jamás se da como una interrelación íntima de dos: la forma siempre toma en cuenta al tercero —al escucha—, que ejerce una influencia importantísima en todos los aspectos de la obra".[45]

Zbinden hace notar que hacia los sesenta, al final de su carrera, Bajtín amplificó la idea del *tercero* o "supradestinatario", concepto tan relacionado con el de "exotopía".[46] En "Ensayo de análisis filosófico" afirma:

> El destinatario es el segundo del diálogo (otra vez, no en un sentido aritmético). Pero además del destinatario (del segundo), el autor del enunciado supone la existencia de un destinatario superior (el tercero), cuya comprensión de respuesta absolutamente justa se prevé o bien en un espacio metafísico, o bien en un tiempo históricamente lejano [...] En diferentes épocas y en varias cosmovisiones, este destinatario superior y su comprensión de respuesta idealmente certera adquieren diversas expresiones ideológicas (Dios, verdad absoluta, juicio de la conciencia humana desapasionada, pueblo, juicio de la historia, ciencia, etcétera).[47]

La "exotopía", interpreta Zbinden, "es la capacidad de ponerse fuera de la posición hermenéutica de uno mismo con el fin de aprehender el problema desde un punto de vista distanciado".[48] Al colocarse afuera, el yo acontece y no hay momento más sublime en esa realización que el de la muerte; aun, la presunción de muerte, propia de todo individuo, es la que permite realizar la comunicación, el diálogo, como en esta sugerente referencia de Blanchot en *La parte del fuego*:

> Cuando hablo, la muerte habla en mí. Mi habla es la advertencia de que la muerte anda, en ese preciso instante, suelta por el mundo, de que entre el yo que habla y el ser que interpelo ella ha surgido bruscamente: está entre nosotros como la distancia que nos separa, pero esta distancia es también lo que nos impide estar separados, porque es la condición de todo entendimiento. Ella sola, la muerte, me permite asir lo que quiero alcanzar; ella es en las palabras la única posibilidad de su sentido. Sin la muerte, todo se hundiría en el absurdo y en la nada.[49]

---

[45] *Ibidem,* p. 131.

[46] K. Zbinden, *op. cit.,* p. 333.

[47] M. Bajtín, "Ensayo de análisis filosófico", *Estética...*, pp. 318-319.

[48] K. Zbinden, *op. cit.,* p. 333.

[49] Maurice Blanchot, *La parte del fuego*, cit. por Jorge Fernández Gonzalo, "Maurice Blanchot y el pensamiento de la no-relación", *Revista neutral* [en línea], núm. 2/01,

Mientras la muerte no nos lleve al terreno de la "inmortalidad", se estará verificando, todo el tiempo, el actuar de una "conciencia participativa y encarnada", de una "extensión responsable del contexto de los valores efectivamente reconocidos desde mi posición singular".[50] La "voz propia" implica "encarnarse, hacerse más definido, más pequeño, más limitado, más tonto".[51] De nuevo, las reminiscencias al Jesús histórico. El cuerpo interior, la "carne grave" [*tiazbelaia plot*] le es *dado* al propio hombre, mientras que el cuerpo exterior del otro es apenas *planteado*, y debe ser *creado* por la propia persona.[52] Por tanto, cuando acaece la muerte ya no hay diálogo o el diálogo posible por el cuerpo se vuelve inmortal, porque la defunción es un "una inevitable irrealización del sentido", el "fracaso semántico"[53] de toda una vida.

Aquí, la "encarnación" de Cristo, como ejemplo máximo de sacrificio ético, es llevada por Bajtín al extremo, a la manera de la *kénosis*[54] cristológica: "Incluso Dios tuvo que encarnarse para poder acariciar, sufrir y perdonar, abandonando el abstracto punto de vista de la justicia".[55] Al desencarnar:

2012, p. 7, http://revistaneutral.wordpress.com/2012/02/02/maurice-blanchot-y-el-pensamiento-de-la-no-relacion-por-jorge-fernandez-gonzalo/.

[50] M. Bajtín, "Hacia una filosofía del acto ético", *Hacia una filosofía…*, p. 57.

[51] M. Bajtín, "De los apuntes de 1970-1971", *Estética…,* p. 370.

[52] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *Yo también soy…*, p. 72. Apunta a pie de página su traductora que estos conceptos "dado", "planteado" o "posible", y "creado" *(dan, zadan, sozdan)* forman otra trinidad bajtiniana más, fundamental en su antropología filosófica y su epistemología: es una gradación "entre algo que es dado desde antes, algo que aparece como un deber ser, un propósito, una tarea y algo que es creado de nuevo, pero a partir de los elementos anteriores". *Ibidem.*

[53] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética…,* p. 118.

[54] *Kénosis,* término griego, se ha traducido como "vaciar". Pablo, en su carta a los filipenses (2, 6-7), exhorta: "Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús, quien, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres". *La Biblia de nuestro pueblo* [trad. de Luis Alonso Schökel], México, La Buena Prensa, 2009, p. 1888. Historia aparte es la de la encarnación, rechazada en los primeros siglos cristianos y la discusión de si Jesús fue sólo divino o histórico o ambos. *Vid.* Samuel Fernández, "El impacto de la historia…", pp. 410-413.

[55] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética…*, p. 116. En otro sentido, pero como intérprete de esta humanización de Dios, "la alteridad del Padre se vuelve, de hecho, la garantía de la relación, y ello se manifiesta como el acto de caridad absoluta, ya que la posesión de la identidad filial, que Cristo podría considerar como un 'tesoro celoso', se vuelve posibilidad efectiva de fe para todos y, por lo tanto, de libertad para todos los hombres". Nicola Reali, "Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológico-filosófica" [trad. de Eduardo González di Pierro], *Devenires*, núm. IV, vol. 7, 2003, p. 46.

> en Cristo tenemos una síntesis, única por su profundidad, del solipsismo ético, con su infinita severidad para consigo mismo, es decir, de una actitud irreprochablemente pura hacia sí mismo, con una bondad ético-estética respecto del otro: aquí aparece por primera vez una infinita profundización de un *yo-para-mí*, pero no de un yo frío, sino desmesuradamente bondadoso hacia el otro que le retribuye con toda la verdad al otro en cuanto tal, un *yo* que pone de manifiesto y sostiene toda la plenitud de la peculiaridad axiológica del otro.[56]

Bajtín tiene este momento de muerte[57] en la cruz, como la manifestación más radical del subjetivismo de Jesús, es decir, el conocimiento de un yo "único": "en todas las normas de Cristo" se oponen "el yo y el otro: el sacrificio absoluto de sí mismo y la gracia para el otro". Pero el *yo-para-mí* "es el otro para Dios", pues:

> Dios no se define ya esencialmente como la voz de mi conciencia, como la pureza de la actitud hacia sí mismo, la pureza de una autonegación arrepentida de todo lo dado en mí, ya no es aquél en cuyas manos da miedo caer, y cuya vista significa la muerte (la condena inmanente de sí mismo), sino el padre de los cielos, que se encuentra *por encima de mí* y puede absolver y perdonarme cuando yo intrínsecamente no me puedo absolver ni perdonar por principio ni quedar purificado para conmigo mismo.[58]

El cristianismo, reflexiona Bajtín, está constituido por el principio de que "lo que yo debo ser para el otro, Dios lo es para mí" (otra categoría teológica de la Santísima Trinidad). La relación dialógica con Dios no está vista como un monólogo interior personal nada más, donde no hay Otro que escuche. Es lícito especular que, al respecto, Bajtín quiere decir que *Dios también es*, es un Otro, con el que se verifica el amor en su máxima expresión. Es posible, claro está, establecer una "relación personal" con Dios, pues éste es el "distintivo de la religión" cristiana.[59] O, en todo caso, como apuntan varios estudiosos, quienes lo han ligado a la ortodoxia cristiana rusa, Dios es una especie de testigo de la comunicación humana pero, a la vez, participante en ella a través de su "espíritu". Aquí se ve la conformación de una triada adicional en el pensamiento bajtiniano: el Dios trino es

---

[56] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *Yo también soy…,* p. 79.

[57] La muerte no es la desaparición, sino la "interrupción" de la vida en el tiempo y por tanto, mientras hay vida hay "fe y esperanza" que perduran "como la última palabra de mi vida". *Ibidem*, p. 120.

[58] *Ibidem,* p. 80.

[59] M. Bajtín, "Apuntes del 1 de noviembre de 1925", *ibidem*, p. 146.

en sí mismo una pericoresis[60] o un amor trinitario interpenetrado y, con esa calidad, establece el diálogo ético con el hombre que, a la vez, es trino, como se ha dicho; Dios tiene su palabra para redimir o condenar cuando el individuo está ante su "última palabra".

Poco es lo que tenemos escrito de Bajtín en el ámbito de la filosofía de la religión, tema del que, suponemos, fue un puntual estudioso. Unos cuantos apuntes que han llegado a nuestros días, nos arrojan que el "acontecimiento religioso", en su sistema filosófico, también forma parte del ser y, por tanto, se da del mismo modo en la conciencia: "nadie en todo el mundo puede llevar a cabo lo que debo realizar yo".[61] Feuerbach no pudo comprender, opina el ruso, que el cristiano reclamara "la cruz para sí mismo y la felicidad para los otros", pues "resulta imposible generalizar la norma religiosa" o cualquier fenómeno religioso. A esta parte, ofrece una nueva trinidad para la "conciencia religiosa": en ella, existen los dos interlocutores dialógicos a los ojos de un *tercero*, quien "valora en potencia".[62] Dios sería la "tercera conciencia". Este tema nos lleva a otro al que Bajtín da suma importancia: la confesión. Lo tratamos más arriba, cuando hablábamos del ejercicio de la conciencia, pero podría ser revisado en otro momento por razones de espacio. Baste decir, por ahora, que no se entiende en un "sentido personal" ("voy al confesionario"), sino como una "representación de un acontecer que se lleva a cabo en el interior de una autoconciencia".[63] La confesión siempre conlleva una dialogización interna.

Entonces, tenemos que la comunicación, la enunciación o el sacar la voz abarca no sólo a lo dicho, sino a lo silenciado, a lo ausente; aun, los gestos, el tono, la entonación.

El inevitable diálogo humano, dimanado por dos conciencias, "represents just such a coexistence and inseparable interaction of identities, an event possessed of transubstantiating qualities".[64]

Un diálogo ético trinitario descarta comprender al otro, como un "reflejo pasivo y exacto" a partir de la "comprensión simpática" o de una "duplicación de la vivencia del otro hombre en mí" (además, tal duplicación es

[60] El término latino es *circumincessio* (circumincesión). Según Justo L. González, "se refiere a la interpenetración entre las tres divinas personas de la Trinidad. Puesto que la *perichoresis* se asemeja a un término que pudiera utilizarse para una danza coreográfica, a veces se emplea este término para hablar de la Trinidad como una coreografía en la que las tres personas actúan conjunta, pero distintamente, como si cada una danzase en torno a las otras dos". Justo L. González, *Diccionario manual teológico*, p. 62.

[61] M. Bajtín, "Problema del reposo fundamentado", *Yo también soy*…, p. 141.

[62] *Ibidem*, pp. 142-143.

[63] M. Bajtín, *Problemas en la poética de Dostoievski* [trad. y notas de T. Bubnova], México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 393.

[64] A. Mihailovic, *op. cit.*, p. 127.

imposible). Por el contrario, se trata de un traslado de la vivencia a un plano absolutamente distinto de valores, "a una categoría nueva de valoración y figuración" que sólo se puede realizar en mí e "interiormente fuera del otro".[65] El diálogo, pues, se da en el amor. Lo demás es intercambio de información, enunciados vacíos, oquedad de la palabra: es monología. En "El hombre ante el espejo", se lee: "No soy yo quien mira desde el interior de mi mirada al mundo, sino que yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el otro […] No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. Desde mis ojos están mirando los ojos del otro".[66]

Esta relación bilateral (o trilateral, según se ve) implica una "extraposición" (*vnenajodímost*)[67] del autor: la también traducida como "exotopía" es mi "persona frente a todos los demás hombres sin excepción, que son otros para mí, y el excedente de mi visión respecto de cada uno de ellos [se halla] condicionado por esa exotopía".[68] Es "vivenciar al otro", colocarse desde fuera, en el espacio y en el tiempo, de los valores y de los sentidos propios. Si, por el contrario, no hay "extrapolación", ya se anticipó, lo que resulta es un discurso monológico; es decir, homófono: uno impone al otro, desde su *yo-para-mí* la interpretación de la vida misma.[69] Para el caso, los "fenómenos discursivos tales como órdenes, exigencias, mandamientos, prohibiciones, promesas, amenazas, alabanzas, reprobaciones, injurias, maldiciones, bendiciones, etc."[70]

El encuentro humano es dialógico y, en efecto, puede convertirse en polifónico, siguiendo a Bajtín. Aunque no es posible ahondar aquí, el diálogo polifónico es "la dialogicidad última, la de la última totalidad".[71]

---

[65] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética*…, p. 95.

[66] Fragmento intitulado "El hombre ante el espejo", *Obras completas de Bajtín*, en ruso, publicadas en 1996. Cit. en M. Bajtín, *Yo también soy,* p. 156.

[67] La exotopía o extraposición se refiere a qué es el otro para mí. M. Bajtín, *Yo también soy…*, p. 33. A pie de página, en su traducción a la tercera edición de *Problemas de la poética de Dostoievski*, en 2012, Bubnova señala que Todorov (en *Mikhäil Bakhtine: le principie dialogique*) asignó a este concepto el término francés *éxotopie* (exotopía) y en inglés se le ha traducido como *outsideness*. Bubnova utilizará el concepto exotopía hasta su edición de *Yo también soy* (traducida al castellano 18 años después de *Estética de la creación verbal*, de 1982). Mercedes Arriaga, traductora a su vez de un análisis bajtiniano a otra obra de Augusto Ponzio, le asigna los vocablos "extralocalización" o "encontrarse fuera" que, según afirma, ya comenzaban a ser utilizados por el ruso en un ensayo previo, fechado entre 1922 y 1924.

[68] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *Yo también soy…*, pp. 33-34.

[69] Como se ha insistido, el "yo no puede comprenderse íntegramente sin la presencia del otro. La identidad pierde así su eje egocéntrico y monológico; se vuelve heteroglósica". José Alejos García, "Identidad y alteridad en Bajtín", *Acta Poética*, vol. 27, núm. 1, 2006, p. 49.

[70] M. Bajtín, "De los apuntes de 1970-1971", *Estética…*, p. 386.

[71] M. Bajtín, *Problemas…*, p. 78.

Porque la novela polifónica —como en general el diálogo humano— "es enteramente dialógica", cambia su interpretación, pues el intérprete, a su vez, pertenece a un tiempo y un espacio específicos.

A diferencia de las ciencias exactas, el acontecer ético cambia, muta, es distinto cada vez. Las lenguas también y, al interpenetrarse con el yo y el otro, la triada que conforman constituye un fenómeno "casi universal que penetra todo el discurso humano y todos los nexos y manifestaciones de la vida humana, en general, todo aquello que posee sentido y significado".[72]

Cada uno es una voz y, a la vez, contiene en su ser muchas voces pertenecientes a otros tiempos y espacios, que pueden estar hablando a un tiempo en el diálogo con el otro. Afirma Bubnova: "Las palabras todas van dirigidas a alguien y son de alguien (no hay palabras neutras que existan por su cuenta), y decir palabras propias —las que le "pertenecen" a uno— sólo es posible en respuesta a algo que se dijo antes de nosotros".[73]

Este diálogo ético trinitario representa vivencias reales y "jamás puede cobrar una paz interior, detenerse, terminar, concluir, no puede dejar de formar parte de mi actividad, cristalizar de repente en un ser autónomamente acabado".[74] La no-coincidencia y la infinitud del diálogo pueden percibirse muy bien en el diálogo interior donde "yo, en tanto que sujeto, jamás coincido conmigo mismo":[75] uno siempre se comunica adentro y, aunque haya una solución acabada, convertida en acto ético, la mente retorna al punto sucesiva, infinitamente a lo largo del tiempo, pues mi conciencia sigue en actividad hasta que sobrevenga la muerte. El diálogo interior o hacia el prójimo no quiere decir entendimiento, aceptación, aunque pueda haberlo.

De manera conclusiva (en un sentido bajtiniano, no como conclusión), la ética trinitaria es un movimiento dialógico interminable, pero que nunca deja de pertenecer a un tiempo y un espacio. "No nace y no muere; la serie semántica de la vida, esto es, la tensión cognoscitiva y ética de la vida desde su mismo interior no puede ser iniciada ni concluida. La muerte no puede ser la conclusión de esta serie semántica".[76]

Si yo soy mediante el otro que también es, o mejor dicho, él *es* y *yo también soy*, de la misma manera que el lenguaje sigue *siendo*, hay una mutua necesidad humana. La individualidad no se esfuma, porque no es una porción de la naturaleza, sino una unidad en ella que, al mismo tiempo, está de cara a otra individualidad que también siente, piensa, sufre,

---

[72] *Ibidem*, p. 118.

[73] T. Bubnova, "Voz, sentido y diálogo", p. 102.

[74] M. Bajtín, "Totalidad temporal del héroe", *Estética…*, pp. 112-113.

[75] *Ibidem*, p. 100.

[76] M. Bajtín, "Autor y héroe en la actividad estética", *Yo también soy…*, p. 116.

valora, interpreta los acontecimientos de la vida. Es el otro quien da un sentido a mi existencia, porque respecto de él siento, pienso, sufro, valoro e interpreto los acontecimientos de la vida. Como testigo mudo pero vivo, como supradestinatario, ahí está un tercero —sea Dios, sea la palabra, sea la otredad universal— que también es y participa en mi ser de un modo único e irrepetible. Así, pues, vale tomar prestada la idea de que, desde mis ojos, están mirando los del otro.

PERFECCIÓN MORAL, EDUCACIÓN Y ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE ROSMINI

Jacob Buganza*

Resumen En este trabajo, el autor asume el pensamiento de Antonio Rosmini para dar cuenta de cómo, en su seno, la educación consiste en "educación moral", de suerte que aquélla tiene como objetivo la formación prioritariamente de la voluntad, en orden a que ésta obtenga y desarrolle el bien moral, que es su bien propio. Analiza primero el concepto ontológico de perfección, para visualizar después la perfección del ente contingente. Con este marco, aplica los resultados al caso antropológico, donde resulta indispensable hablar del perfeccionamiento accidental. Es aquí donde se sitúa la perfección de la voluntad como culmen de la educación de la persona humana.

Abstract In this paper, the author assumes the thought of Antonio Rosmini to account for how, within this philosophy, education is essentially "moral education". This moral education is aimed primarily training of the will, in order that it obtain and develop the moral good, which is its own good. First analyzes the ontological concept of perfection, for viewing after the perfection of contingent being. In this context, the author applies the results to the anthropological case, where it is essential to mention the accidental development. This is where the perfection of the will stands as the culmination of the education of the human person.

* Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, México.

Palabras clave
perfección contingente, filosofía moral, filosofía de la educación, Rosmini

Keywords
contingent perfection, moral perfection, moral philosophy, philosophy of education, Rosmini

Antonio Rosmini no sólo dedicó una buena parte de su investigación a construir un edificio ético sólido, sino que lo asoció con la labor educativa desde sus años mozos.[1] De hecho, como bien admite uno de los filósofos de la educación más reconocidos en Italia en el siglo XX, Mario Casotti, y que incluso en mucho es detractor del roveratano, "Rosmini será siempre" el "más grande tratadista de la pedagogía católica del siglo XIX".[2]

Hay un concepto clave, nos parece, que relaciona los ámbitos de la filosofía moral y la de la educación, y éste es el de la "perfección". En este trabajo, veremos brevemente qué entiende Rosmini por "perfección" y cómo es que sirve de vínculo entre la educación y la ética. Para ello, nos serviremos sobre todo de la *Teosofia*[3] y de algunas otras que tienen por objeto la moralidad; es decir, cabe catalogar algunas de sus obras como de "ética".

La perfección teosóficamente considerada y el concepto de perfección moral

El concepto "perfección" es sumamente amplio y por ello se estudia en la ontología. En efecto, puede aplicarse a cualquier género de ente, aunque sea de manera analógica, porque una es, por ejemplo, la de Dios, y otra la perfección a la que pueden aspirar las criaturas. Pero cuando nos referimos

[1] Son varias las obras pedagógicas de Rosmini. Las principales son *Della educazione cristiana* (1823), *Sull´unità della educazione* (1826), *Del principio supremo della Metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell´umana educazione* (1840), etcétera. *Cfr*. Bruno Brunello, *Antonio Rosmini*, Milán, Garzati, 1941, pp. 267 y *ss*. Para un encuadre histórico, *cfr*. Dante Morando, *Pedagogia*, Brescia, Morcelliana, 1951, pp. 320 y *ss*.

[2] *Cfr.* Mario Casotti, *La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche*, Milán, Vita e Pensiero, 1937, p. 142. Muchos estudios se han dedicado a la filosofía de la educación de Rosmini recientemente. Aparecerán algunos de ellos en lo sucesivo, pero valga mencionar de momento el de Antonietta Cantillo, "La filosofía dell'educazione in Rosmini", *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVIII/1, 2004, pp. 13-53; XCVIII/4, 2004, pp. 359-384; y XCIX/1, 2005, pp. 95-111.

[3] A. Rosmini, *Teosofia* (al cuidado de S. Tadini), Milán, Bompiani, 2011, 2 942 pp.

al concepto de perfección en este momento, lo hacemos en el contexto de las criaturas. Es verdad que Dios es Perfecto, en cuanto su Ser está completo, terminado, acabado, y que se vuelve por ello el analogado principal, por ser quien por antonomasia es perfecto, pero, en nuestro caso, nos referimos a la perfección a la cual está llamada el ente contingente, y, más específicamente, el ser humano.

Para profundizar como es debido en el concepto de perfección desde el rosminianismo, no queda otro camino que hacerlo por medio de la teosofía. En primer lugar, el concepto de "perfecto" refiere a cierto ordenamiento, pues perfecto "è un predicato che si dà all´ *uno, in quanto risulta di più*".[4] Las entidades que son aptas forman una unidad a partir de la diversidad; cuando se da esta conformidad, entonces se dice que ese ente es "perfecto". Así pues, que haya conformidad entre las partes que constituyen al uno, es lo mismo que afirmar que éstas poseen cierta ordenación que les conviene. De suerte que es muy inteligible que Rosmini sostenga: "*perfetto* dunque senz´altra aggiunta o distinzione restrittiva si dice *l´uno formato nel modo più compiuto dalle entità che sono atte a formarlo,* e che noi diciamo elementi dell´ordine. In quanto dunque si scorge un´unità formata dai più, ma questi più non la costituiscono tanto unità se non in parte, in tanto quest´uno dicesi *imperfetto,* e *imperfezione* la qualità che di lui, sotto questo aspetto, si predica".[5]

Analicemos con mayor detalle este pasaje. Primero, lo "perfecto" se predica (es un predicado, como dijimos) del uno que se forma por completo a partir de las entidades que lo constituyen. Segundo, es preciso que dichas entidades que integran la unidad, para conformarla como es debido, posean una ordenación. Tercero, perfecto es el estado ontológico que posee la cosa en su unidad cuando está bien dispuesta, mientras que "perfección" es la cualidad que se predica de ella.

En *Teosofia,* Rosmini distingue entre "perfecto" y "excelente". Para él, lo excelente implica gradaciones, mientras que lo perfecto no las admite. La perfección se posee o no, simplemente, porque el concepto significa que hay una conveniencia realizada o existente entre los elementos que forman a la unidad y, si en la actualidad ésta está constituida así, entonces se

[4] A. Rosmini, *Teosofia*, n. 994. "Es un predicado que se da al uno, en cuanto resulta de más".

[5] *Idem*. "*Perfecto* sin ningún agregado o distinción restrictiva se dice del *uno formado en el modo más completo por las entidades que son aptas para formarlo*, y que nosotros llamamos elementos del orden. Por tanto, en cuanto se observa una unidad formada por muchos, pero estos muchos no la constituyen tanto como unidad sino en parte, entonces se dice que este uno es *imperfecto*, e *imperfección* es la cualidad que de él, bajo este aspecto, se predica". *Vid.* la cercanía de esta idea con la definición agustina de orden: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio", Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1.

llama simple y llanamente "perfecta", y su predicación, "perfección". Así, tendría sentido decir que lo excelente, etimológicamente, es el camino hacia la cumbre, hacia el punto más excelso; pero, lo que está en la cumbre, no es sino lo perfecto, lo ya dispuesto actualmente conforme a su orden.

Tan estrechamente relacionadas están la perfección y el orden, que el tridentido asienta que "come si dice perfetto l´uno quando tutti gli elementi atti a formarlo, lo formano compiutamente, così si dice anche perfetto l´ordine; perché in questa locuzione si prende l´ordine come uno. E ogni cosa che si considera come uno risultante da più, si può dir perfetta".[6] Así pues, cuando se da la correcta disposición de los elementos que forman la unidad, se dice que ésta es perfecta o está ordenada; y cuando alguno de los elementos coadyuva a la perfección del todo, de la unidad, se le llama elemento "perfectivo". Sin embargo, también es preciso distinguir entre "una perfección" y "la perfección"; esta última es el abstracto de lo perfecto, aunque, como dice el roveretano, "una perfezione non è l´astratto di *perfetto semplicemente preso,* ma di *perfetto parzialmente preso*".[7] De este modo, aunque parezca una mera sutileza, Rosmini señala con toda pulcritud que una perfección, un elemento perfectivo, es una perfección considerada de manera parcial; la perfección, como tal, no admite más que el hecho de que algo esté completo simplemente considerado.

¿El concepto de perfección agrega algo al de ente? Puede estar implícito en el de ente, pero sólo de esa forma, porque tal concepto implica un cierto orden, aunque indeterminado. En el caso de un ente necesario, la perfección o el orden no pueden estar sino en él, de manera necesaria, al igual que su existencia, de suerte que "i concetti di *ente necessario*, di *ordine*, e di *perfetto* si convertono; cioè sono la stessa entità considerata sotto rispetti diversi; è ente, quando la mente riguarda ciò che è, senz´altro: è ordine, quando la mente riguarda ciò che è come *più producenti un uno*; è perfetto, quando la mente riguarda ciò che è *come un uno costituito di più*".[8] No obstante, si se aplica el concepto de perfección a un ente contingente, entonces debe distinguirse entre un "orden esencial" y un "orden

[6] *Ibidem*, n. 995. "Como se dice perfecto el *uno* cuando todos los elementos aptos para formarlo lo forman completamente; así se dice también perfecto al orden, porque en esta locución se toma el orden como uno. Y toda cosa que se considera como uno resulta de más, se puede llamar perfecta".

[7] *Idem*. "Una perfección no es el abstracto de *perfecto simplemente considerado*, sino de *perfecto parcialmente considerado*".

[8] *Ibidem*, n. 1000, 2o. "Los conceptos de *ente necesario*, de *orden*, y de *perfecto* se convierten; es decir, son la misma entidad considerada bajo aspectos diversos; es ente cuando la mente observa aquello que es, sin nada más; es orden cuando la mente observa aquello que es como *más produciendo un uno*; es perfecto cuando la mente observa aquello que es como *un uno constituido por muchos*".

accidental". El primero nunca puede faltar en su realización, mas no es suficiente para hacer perfecto al ente contingente. Es preciso desarrollar el orden accidental, puesto que éste no siempre está realizado. Siendo así, "dicesi dunque *perfetto* un contingente quand´è realizzato in lui non solo l´ordine essenziale, ma ancor quell´ordine accidentale che in questo virtualmente si contiene, e che compisce e perfeziona l´ordine intero. E però la *perfezione* dell´ente contingente che ha accidenti è sempre *accidentale*".[9]

Así, aunque el orden accidental esté virtualmente en el orden esencial del ente contingente, es preciso desarrollarlo, pues, así se perfecciona por completo este tipo de ente. Sin embargo —y esto resulta muy importante y a veces pasa inadvertido para muchos—, la perfección del ente contingente, que está compuesto por accidentalidades, es siempre una perfección accidental. A esto aspira un ente contingente cuando se perfecciona. Debido a ello, el concepto de perfección, en los entes contingentes, puede adquirir grados y se acerca más al concepto gradual de "excelencia" que habíamos indicado; siendo así, la perfección del ente contingente es una aplicación diversa de su significado propio, esto es, se aleja de modo significativo del concepto mismo de perfección, que es lo acabado, lo que tiene dispuestos sus elementos para constituir al ente de forma completamente ordenada.

En consecuencia, la imperfección del ente contingente radica en que no realice su orden accidental. "Se quest´ordine non è realizzato in niuna sua parte c´è la massima imperfezione, se è realizzato in parte, ma non in tutto, quella parte che manca di realizzazione è il quanto d´imperfezione, ch´egli porta in sé medesimo".[10] Pero esta realización del orden accidental puede tener grados, porque el elemento perfectivo puede coadyuvar más o menos a la unidad del ente contingente, de manera que hay perfecciones que llevan más a la unidad e imperfecciones más graves que llevan más a su desintegración. En el caso de los entes contingentes, esto es de capital importancia, pues no sólo es falta o carencia de orden o perfección, sino, precisamente, como lo habíamos llamado, "imperfección", lo cual equivale a "desorden". Para Rosmini, el desorden es, precisamente, lo que se significa con el concepto de "mal", que se asocia con el concepto de "relación", como veremos. Para nuestro caso, es indispensable el texto siguiente:

---

[9] *Ibidem*, n. 1001. "Por tanto, se dice *perfecto* un contingente cuando está realizado en él no sólo el orden esencial, sino también el orden accidental que en éste virtualmente se contiene, y que cumple y perfecciona al orden entero. Empero, la *perfección* del ente contingente que tiene accidentes es siempre *accidental*".

[10] *Ibidem*, n. 1002. "Si este orden no está realizado en ninguna de sus partes, se da la máxima imperfección; si está realizado en parte, pero no del todo, aquella parte que falta de realización es el tanto de imperfección que lleva en sí mismo".

> Il male dunque universalmente è un *disordine*, non è una semplice mancanza di ordine: e questo disordine trovasi solo nella realizzazione contingente d´un dato ordine. Esso è un disordine nella realizzazione *dell´ordine accidentale*.
>
> [...] La natura del male giace nella sconvenienza d´alcune di quelle relazioni con alcune altre, il che è quanto dire nella disarmonia tra quelle relazioni che legano insieme la entità che dovrebbero realizzare un dato ordine accidentale, ond´avviene che le relazioni disarmoniche in vece di rendere queste entità cospiranti nell´uno tendano a disgregarle e così a distruggere l´uno.
>
> Il *male è il contrario del bene*, il quale di conseguente, considerato in universale, giace nell´armonia di tutte le relazioni tra le entità che costituiscono, o devono costituire un dato ordine, sia questo più o meno eccellente.
>
> Il *bene* dunque sta nella perfezione, laddove il *male* non istà in ogni imperfezione, ma in quella imperfezione che ha natura di disordine e di lotta. Tra il bene e il male c´è dunque la *diminuizione del bene* che si dice *imperfezione semplice* o *difetto semplice*.[11]

Con Rosmini, nos trasladamos de las consideraciones ontoteosóficas a las de los entes contingentes y, de estos últimos, podemos pasar al campo antropológico, y más todavía al tener presentes las indicaciones ontológico-morales del último texto transcrito. Para nuestros propósitos, es un texto indispensable y es necesario revisarlo con cierto detalle, para luego aplicar la doctrina de la perfección al caso concreto del hombre que es, justamente, el ente contingente de nuestro actual interés.

En el texto transcrito, entonces, vemos las tesis centrales: *i*) el mal es un desorden, no mera falta de orden; *ii*) en el desarrollo accidental, puede darse el desorden, por tanto, el mal; *iii*) el mal consiste en la desarmonía y ésta se aprecia cuando los elementos que deben tender a unirse, en vez de hacerlo, se disgregan; *iv*) el mal consiste, entonces, en el desorden que conlleva a la desintegración de la unidad; *v*) el bien, por tanto, estriba en

[11] *Ibidem*, n. 1003. "Entonces, el mal universalmente es un *desorden*, no es una simple falta de orden: y este desorden se encuentra sólo en la realización contingente de un cierto orden. Es un desorden en la realización del *orden accidental*. La naturaleza del mal yace en la inconveniencia de algunas de aquellas relaciones con algunas otras, lo que es lo mismo que decir que se da en la desarmonía entre aquellas relaciones que vinculan la entidad que debería realizar un cierto orden accidental, de donde se sigue que las relaciones disarmónicas en vez de hacer que estas entidades tiendan a la unidad, tiendan a disgregarse y, así, a destruir la unidad. El *mal* es lo contrario del *bien*, el cual, por consiguiente, considerado en universal, yace en la armonía de todas las relaciones entre las entidades que constituyen, o deben constituir, un cierto orden, sea éste más o menos excelente. Por tanto, el bien está en la perfección; el *mal* está en toda imperfección, pero especialmente en aquella que tiene naturaleza de desorden y lucha. Entre el bien y el mal hay, entonces, *disminución del bien*, que se llama *imperfección simple* o *defecto simple*".

la armonía de los elementos que constituyen la unidad, esto es, que estén en orden; *vi*) el mal se encuentra especialmente en el desorden que tiene naturaleza de "lucha". Esto último es de suma importancia porque engarza con el *essere morale,* aplicado al caso del ente inteligente contingente.

A partir de estas reflexiones teosóficas, veamos el caso del hombre, que es el ente inteligente que se educa. En efecto, si las potencias que confluyen en un individuo son las que integran su "naturaleza", y si éstas se perfeccionan, entonces se habla de una "perfección de la naturaleza" que, en nuestro caso, es de la "naturaleza humana". Empero —y aquí Rosmini es muy sutil—, no necesariamente el perfeccionamiento de tal naturaleza implica el de la "persona".[12] En efecto, la "persona", según Rosmini, yace propiamente en sus facultades superiores, aunque ello no quiere decir que las otras potencias que constituyen la naturaleza humana no posean la dignidad que tiene la persona como tal. Sí la poseen, pero de manera participada. Tanto en el perfeccionamiento de la naturaleza como en el de la persona, se trata de perfecciones accidentales porque la perfección entitativa ya se halla dada de antemano; esto es, en el orden esencial, la perfección está dada previamente, como dijimos. Pero, ¿en qué consiste la "perfección de la persona"? Rosmini estima que reside y consiste en el principio personal, "cioè nel principio supremo dell´uomo nel principio morale. All´incontro perfezione della natura io dico quella che riguarda qualsivoglia principio attivo che forma parte dell´umana natura".[13] ¿Por qué, precisamente, se da esta perfección? ¿Qué relación guardan los distintos elementos que componen la naturaleza humana y a la persona? Para que haya perfección, es esencial que haya ordenación y ésta significa cierta subordinación de potencias en relación con otras, pues, de hecho, las relaciones son fundamentales para la naturaleza del ser, donde se revela la perfección que un ente puede poseer.[14] Es evidente —afirmaría Rosmini— que todas las potencias del hombre pueden desarrollarse y que unas lo hacen más que otras y algunas más en pos o en menoscabo de otras. Así sucede, como ya atestiguaba Aristóteles y la tradición que le sigue, con las potencias animales y las intelectuales, pues hay hombres doctos y perspicaces que no siempre son robustos o sanos. De igual modo, el desarrollo y perfeccionamiento de las fuerzas intelectivas no va aparejada siempre con el perfeccionamiento moral del hombre. Para Rosmini, la perfección de la persona radica, sobre todo, en la del principio moral, "laddove il coltivamento e sviluppo della parte intellettiva o animale dell´uomo non forma

[12] *Cfr.* A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nn. 851-852.

[13] A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, t. I, lib. II, cap. IV, a. 10, p. 350.

[14] Lino Prenna, *Dall´essere all´uomo*, Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Città Nuova, 1979, p. 181.

che una perfezione della natura; perocché il principio morale è il supremo principio attivo che sia dell´uomo, in che abbiam detto consistere la personalità".[15] Por tanto, puede haber oposición entre el perfeccionamiento de la persona y el de la naturaleza.

En consecuencia, el perfeccionamiento de la persona en cuanto tal reside en la voluntad, en el principio volitivo que está ordenado a seguir la verdad y que, por ello, tiene un valor absoluto y un poder de hecho y de derecho sobre todas las otras potencias que componen al hombre y que deben ser guiadas y movidas por el supremo principio. De suerte que, si hubiera defecto en el principio activo supremo, esto es, en la voluntad, habría desorden; mientras que, si hubiera defecto en alguna de las otras potencias no morales del hombre, no podría decirse que éste fuese desordenado en cuanto persona.[16] Por tanto, y como se implica en el mismo concepto de "orden", hay una jerarquía entre las potencias que integran al hombre, de suerte que, si éste pretende perfeccionarse en como persona, es necesario que perfeccione su voluntad, la cual es la facultad moral por excelencia.[17] Así, la perfección y la perfección moral se encuentran engarzadas, a saber, por medio de la voluntad. La perfección moral de la voluntad equivale a la de la persona humana, de manera que un ser humano se dice perfecto cuando su voluntad está bien dispuesta, bien ordenada; o sea, cuando comanda a las otras potencias que integran la naturaleza humana.

Esta misma tesis rosminiana se halla en el *Sistema filosófico*,[18] donde, recordando que la perfección del ser reside sobre todo en el *essere morale*, que es donde el ser ideal y el ser real confluyen,[19] expresa que la persona consiste en la voluntad, pues esta última es facultad de las obras que pueden atribuirse propiamente a la persona;[20] por tanto, en la perfección de la voluntad estriba la de la persona, y la perfección de la voluntad no es otra cosa que la perfección moral,[21] como se desprende de la doctrina teosófica

---

[15] A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, t. I, lib. II, cap. IV, a. 10, p. 351. "De donde el cultivo y desarrollo de la parte intelectiva o animal del hombre no forma más que un perfeccionamiento de la naturaleza, porque el principio moral es el supremo principio activo que hay en el hombre, que es en el que hemos dicho consiste la personalidad".

[16] *Cfr. ibidem*, t. I, lib. II, cap. IV, a. 10, p. 352-353. Podría ser desordenado desde el punto de vista de la naturaleza. Sería el caso, por ejemplo, del glotón.

[17] "El punto de vista moral —dice Rosmini— es el punto de vista más elevado desde el cual puede observarse a un hombre". *Cfr.* Giancarlo Grandis, "La prospettiva personalistica dell´etica rosminiana", *Studia pataviana*, LVI/3, 2009, pp. 617-626.

[18] A. Rosmini, *Sistema filosófico* (trad. de J. Buganza), México/ Madrid, Universidad Veracruzana/ Plaza y Valdés, 2010, 170 pp.

[19] *Cfr.* Cirillo Bergamaschi, *L´essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Stresa y Genova, Centro Internazionale di Studi Rosminiani y La Quercia, 1982, 250 pp.

[20] *Cfr.* A. Rosmini, *Sistema filosófico*, n. 206.

[21] *Cfr. ibidem*, n. 205.

que hace confluir en el ser moral a las otras dos formas o categorías supremas del ser.[22]

Lo anterior no quiere decir, por ningún motivo, que el roveretano haga caso omiso de las otras potencias humanas. Sería falso, porque, como bien explica Chimirri:

> La educación, para Rosmini, es sobre todo un proceso de benevolencia, de discreción, de prudencia, de formación de la personalidad entera del individuo como cuerpo, mente, intelecto, corazón, capacidad de autodeterminación, etc. Privilegiar entonces sólo una parte del hombre (por ejemplo, la voluntad, el entendimiento, el sentimiento, la creatividad, la habilidad profesional, etc.), quiere decir perder de vista la perfección y coadyuvar a un individuo confuso, desequilibrado, sin disciplina y orden, en conflicto continuo entre una exigencia y otra.[23]

¿Cómo poseer una visión de conjunto de la filosofía de la educación respecto de la moralidad de Rosmini? ¿Cómo evitar cualquier trazo de contradicción que pudiera surgir? Para ello, es necesario adentrarse en el concepto de "educación" en general de Rosmini y luego pasar al concepto de "educación moral", donde de nuevo retomaremos las indicaciones ontoteosóficas que hemos entresacado en torno del bien y del mal universalmente considerados, pero aplicados al caso moral.

Educación en general y educación moral

La educación es un proceso de desarrollo consciente y libre de las facultades del hombre en su integridad, tanto de espíritu como de cuerpo, sin límites de tiempo ni espacio. Es cierto que los animales y las plantas se desarrollan, pero su desarrollo no es consciente, o autoconsciente si se quiere, y libre; por tanto, las plantas y los animales no son susceptibles de educación, sino, a lo sumo, de amaestramiento.[24] Por ello, Sciacca afirma con mucha razón que la educación es el desarrollo del sujeto libre, consciente e inteligente.[25] En efecto, como ser en el mundo, el hombre se desarrolla mediante sus potencialidades: el hombre es una unidad, es un centro de fuerzas físicas y espirituales, que en el centro mismo de su ser es persona.

---

[22] *Cfr.* Samuele Tadini, *La Teosofia di Rosmini*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2012, pp. 91-99.

[23] Giovanni Chimirri, *L´enciclopedia filosofica di Rosmini*, Roma, Aracne, 2013, p. 220.

[24] *Cfr.* Jacob Buganza, *Breves artículos filosóficos*, Córdoba, Ver., Verbum Mentis, 2012.

[25] Michele Federico Sciacca, *Pagine di pedagogia e di didattica*, Milán, Marzorati, 1972, p. 17.

Por ello, la educación es el desarrollo de la persona en su integralidad; de ahí que el hombre, en cuanto existe y vive, se educa en algún modo, por el simple hecho de que explicita sus potencialidades y actúa sobre ellas y con ellas.[26]

Ahora bien, para Rosmini, la educación no tiene otro fin supremo que el siguiente: la perfección del hombre que se educa, la cual, para nuestros fines, coincide en buena medida con la moralidad (y la religión, según nuestro autor).[27] El hombre está destinado al bien moral y por ello la educación tiene como prioridad conducir al hombre hacia él. Pero esto no implica que se hagan a un lado las otras perfecciones; lo que sí involucra es que hay un orden jerárquico a perfeccionar, que coincide con el orden natural de las potencias o facultades humanas. Por tanto, la educación de la persona, como tal, coincide con la educación moral; es decir, con el perfeccionamiento de la voluntad.

El perfeccionamiento de la voluntad, que equivale a la perfección moral, explicita aquello que Prenna, en su magnífico libro *Dall´essere all´uomo*,[28] asegura: "el principio informador y el término final de la educación es la unidad, así como la unidad preside al cumplimiento de la perfección. Es más, la unidad, como resultado de la unión, es la perfección misma".[29] Empero, y como indicábamos, si el hombre es un sujeto animal, inteligente y volitivo, significa que las diversas potencialidades han de desarrollarse para alcanzar su perfección. Por ello, y como dice Chimirri, la educación para Rosmini no está en pugna con el desarrollo de todas sus potencialidades; de la misma opinión es Sapienza, quien asume que el núcleo central es la moralidad, pero también implica los planos intelectual e incluso físico.[30] Que sea sujeto animal lo coloca en el ámbito del ser real, que está llamado a desarrollar; que sea inteligente, lo ubica en el ámbito del ser ideal, al cual también está llamado en una dinámica de la perfección; pero que sea volitivo lo tensiona para perfeccionarse moralmente, de manera que las tres formas del ser (real, ideal y moral) se desenvuelven en una educación completa.

Sin embargo, como se demuestra en las obras de ontología, el ser moral es el cumplimiento de las otras dos, para lo cual hemos recurrido a Ber-

[26] *Cfr. ibidem*, pp. 18 y *ss*.

[27] *Cfr.* A. Rosmini, *Scritti pedagogici*, p. 496 (versa de uno de los múltiples "Fragmentos" que Rosmini dejó escritos. Se trata fundamentalmente de una carta para el conde Gianluca Della Somaglia, según Francesco Paoli).

[28] L. Prenna, *Dall´essere all´uomo*, Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Città Nuova, 1979, 239 pp.

[29] *Cfr. ibidem*, *op. cit.*, p. 184.

[30] *Cfr.* Piero Sapienza, *Eclissi dell´educazione? La sfida educativa nel pensiero di Rosmini*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 35.

gamaschi, quien da cuenta del cumplimiento del ser ideal y del ser real en el *essere morale*. Rosmini mismo advierte este paso, pues en el *Sistema filosófico* escribe que el hombre es un ser real, intelectual y moral, por lo cual participa de los tres modos del ser. Pero debido a que la perfección moral es la que completa a las otras, sola es la perfección personal, de donde se sigue que la doctrina de la "perfección moral" es la que reasume en sí misma la doctrina de la perfección humana.[31] En efecto, esta perfección, como dijimos, no es otra cosa que la perfección moral de la voluntad.

Mas una concepción amplia de la educación rosminiana comprende la perfección-educación de la naturaleza y la perfección-educación de la persona, como ya distinguimos haciendo uso de la *Teosofía*. En consecuencia, no se descarta el perfeccionamiento del hombre como naturaleza (no en el perfeccionamiento esencial, ya lo hemos mencionado), porque "*naturaleza* es todo el hombre; *persona* es el principio de unidad y de orden interno de la naturaleza humana, en la cual las varias potencias se configuran jerárquicamente como una pirámide cuyo vértice es ocupado por la potencia más alta: la *persona*".[32] Por tanto, la exclusión del perfeccionamiento de las potencias no personales no está en el marco de la pedagogía filosófica de Rosmini; simplemente el roveretano subraya la primacía de la voluntad sobre las otras potencias, de suerte que a ella se ordenan, a ella se acomodan.

Esto es así porque el principio moral de producción del bien universal es causado por el elemento personal, que constituye el parámetro para medir éticamente a los otros bienes, los cuales, sólo si están ordenados de forma objetiva de acuerdo con la constitución moral del hombre, participan de la bondad personal. Por tanto, al ser el fundamento el bien moral y éste,a su vez, el bien que perfecciona la voluntad,[33] se sigue, asimismo, que el fundamento de los otros bienes debe hallarse en la voluntad bien dispuesta, en la buena voluntad, en la voluntad buena honestamente hablando. Como subraya Prenna, de aquí se desprende que el desarrollo de las otras potencias del ser humano mantiene las gradaciones de una jerarquía cuyo vértice es la perfección moral. Por ello, la perfección de las potencias es medible por el grado de participación ordenada que tienen con la actividad moral de la persona que detenta la normativa conducción de las otras actividades.[34]

Para Rosmini, la perfección de la animalidad o del entendimiento al margen de la perfección moral es una perfección parcial, casi como si

[31] *Cfr.* A. Rosmini, *Sistema filosófico*, n. 212.
[32] L. Prenna, *op. cit.*, pp. 191-192.
[33] A. Rosmini, *Compendio di etica*, n. 3.
[34] *Cfr.* L. Prenna, *op. cit.*, p. 192.

fueran partes separadas del hombre, mientras que la perfección moral es la perfección del hombre en su totalidad. Por ello, como bien asienta Prenna, la educación total para el roveretano equivale a educación personal y,[35] agregamos nosotros, a educación moral. La educación de la naturaleza, esto es, de la animalidad y del entendimiento, aunque son perfecciones, no alcanzan el núcleo central, no alcanzan a la persona. Y esto es algo que la experiencia muestra en todo momento: puede ser que un hombre haya desarrollado su animalidad o su entendimiento grandemente; por ejemplo, al poseer una gran fuerza física o al ser un sabio dentro de su campo del saber, pero el propio lenguaje nos revela que alguien es perfecto (o bueno) en sentido absoluto o moral cuando no es necesario agregar en qué aspecto lo es; mas cuando se ha perfeccionado o es bueno en un aspecto que no es moral, siempre es necesario indicar en qué ("Fulano es un buen profesor de matemáticas", o "Zutano posee un cuerpo perfecto").

La educación moral y el bien honesto

La consecuencia de todo lo anterior es que la primacía de la educación estriba en el perfeccionamiento de la voluntad; es decir, la educación se dirige a perfeccionar, más que cualquier otra potencia, la voluntad. Y el perfeccionamiento de la voluntad no es otro que el perfeccionamiento moral. Es lo que la tradición ha llamado desde los antiguos "bien moral" o "bien honesto". El perfeccionamiento de la persona incluye necesariamente al bien moral, "porque sin él no se puede hablar de verdadero y auténtico mejoramiento del hombre."[36] ¿En qué consiste este bien honesto, al cual debe tender la educación para llegar a su culmen, que es el perfeccionamiento de la voluntad?

En la ética de Rosmini, se encuentra suficientemente claro cuál es este bien que cualifica la voluntad. En sus obras morales, desde la inicial *Principi della scienza morale*, hasta el sistemático *Compendio di etica*,[37] la tesis permanece, y tiene gran dependencia de su sistema gnoseológico, expuesto originalmente en *Nuovo saggio sull´origine delle idee*, que tiene importantísimas precisiones en el "gran fragmento" póstumo que es la *Teosofia*. El hombre conoce al ser y, sobre este pilar que lo hace separarse de otras gnoseologías célebres de su época como la kantiana,[38] edifica su sistema moral

[35] *Cfr. ibidem*, p. 193.

[36] P. Sapienza, *op. cit.*, p. 19.

[37] A. Rosmini, *Compendio di etica* (al cuidado de María Manganelli), Roma, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, 1998, 244 pp.

[38] *Cfr.* Ugo Redanò, "Il problema della conoscenza in Kant e in Rosmini", *Studi rosminiani*, Milán, Fratelli Bocca, 1940, pp. 131-141.

y, con él, concibe con mucha precisión cuál es el bien moral u honesto de la voluntad que, desde nuestra interpretación, es al que la educación debe aspirar a desarrollar para completarse. Quien lo compendia de modo adecuado es, a nuestro parecer, Prenna, quien escribe inspirado por el "Sistema moral", contenido en la *Filosofia del Diritto*:

> Los momentos re-cognoscitivos del ser, en su orden intrínseco y objetivo de bondad, en cuanto momentos voluntarios, son los solos momentos electivos, morales, perfectivos, en los cuales el hombre re-conociendo al ser en su indivisa y simple unidad, *lo reafirma a sí mismo*. El ser, cual bien objetivo, se vuelve bien moral con la sola condición de que sea querido por la voluntad que, al quererlo, lo hace *su* bien. El acto de la voluntad, por tanto, es un *acto final, que consuma la reflexión* y termina *no en una simple contemplación, sino en una contemplación asentida*.[39]

En efecto, el bien objetivo, que no es otro que el considerado en sí mismo; es decir, no considerado estrictamente en relación con un sujeto, se vuelve bien moral una vez que la voluntad, efectuando el acto que Rosmini designa como "reconocimiento", lo hace suyo. Esta filosofía moral vuelve aún más inteligible aquel pasaje de la *Teosofia* que hemos citado ya en el segundo apartado, a propósito del bien y del mal, que en este caso —el moral— se vuelve bien y mal moral.

En efecto, ahí se habla del mal como lo contrario del bien, considerado de manera universal, de suerte que si el bien es armonía u orden, el mal es desarmonía o desorden, no simplemente carencia de orden. Siendo así y debido a que el orden es perfección, se sigue que el bien es perfección mientras que el mal, imperfección, y —agregaba Rosmini— "especialmente en aquella que tiene naturaleza de desorden y lucha". Estas palabras, que tal vez pasan inadvertidas en un primer momento, adquieren gran lucidez en la filosofía moral del roveretano. En efecto, el acto voluntario de "reconocimiento" estriba, como su propio nombre indica, en "volver sobre lo conocido", de modo que cuando la voluntad reconoce lo que el entendimiento conoce, se da una cierta armonía entre las facultades, siendo la última de ellas en la cadena de las facultades justamente la voluntad. En cambio, cuando no hay armonía entre lo que se conoce y lo reconocido, hay desarmonía, falta de orden y, en consecuencia, según lo hemos visto, maldad. Ésta es, de hecho, la maldad moral; o sea, la que

[39] L. Prenna, *op. cit.*, p. 196. Asimismo, *cfr.* J. Buganza, *El ser y el bien*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010, 116 pp.; y, de él mismo, *Nomología y eudemonología*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2013, 302 pp.

cualifica la voluntad. En cambio, cuando hay armonía, hay bondad; es decir, la voluntad es buena moralmente.

Por lo tanto, la educación de la voluntad radica en cultivar el reconocimiento voluntario del ser, de los entes; reside en reconocer el bien objetivo y no ver a los entes y al ser sólo desde la perspectiva subjetiva. Por ello, las filosofías moral y de la educación de Rosmini pueden apreciarse como filosofías en las que el sujeto debe dejarse hablar por el ser; casi puede apuntarse, metafóricamente hablando, debe dejar que el ser le hable. Rosmini, sin la metáfora que hemos usado, llama a esto "inobjetivación" (*innoggettivazione*) y consiste en un transportarse a sí mismo a lo otro.[40] Es como explica Krienke: "el sujeto va de alguna manera al nivel del ser objetivo, se inobjetiviza a sí mismo en el conocimiento".[41] En el ámbito del conocimiento, el sujeto deja que el objeto se muestre tal cual es, de manera que la voluntad, si pretende ser buena moralmente, ha de reconocer al ente por lo que es; debe identificar la intensidad de ser que el ente en cuestión tiene.

A esto último, puede nombrarse también "inobjetivación moral", en el sentido en que lo entiende Prenna; a saber, que este reconocimiento voluntario práctico es el cumplimiento del itinerario perfectivo educativo hacia el ser-objeto. La inobjetivación moral completa la inobjetivación pura o teorética, es decir, a la sola inobjetivación contemplativa, que es, más bien, pasiva, según nos parece. La inobjetivación moral, lo pensamos así, es, más bien, activa, de forma que, si se retoma de nuevo a Prenna, pueda decirse que "la inobjetivación moral es la vida en el ser. Es el cumplimiento del conocimiento por amor: *conocimiento amativo*. El hombre, en efecto, *no aspira puramente a conocer, sino que quiere amar lo que conoce*. Y debido a que el cumplimiento del conocimiento es el amor, *el amor perfecciona el conocimiento, y el hombre que conociendo ama, encuentra en el ente amado el bien, término pleno de aquel acto del cual él está en potencia*".[42]

Siendo así, el hombre que se inobjetiva moralmente con el ser vive según el ser; adquiere, en este sentido, una semejanza con el ser, objeto con el cual se inobjetiva. De esta manera, el sujeto se modifica perfeccionándose, pues se objetiviza tomando como medida de su ser al ser mismo. El ser es norma objetiva, el ser es la medida del orden para el hombre. Así, gracias a la inobjetivación que debe promover la educación, el hombre trasciende su propia subjetividad al abrirse al ser, a la objetividad. Y como el ser es

[40] *Cfr.* A. Rosmini, *Teosofia*, n. 894.

[41] *Cfr.* M. Krienke, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Múnich,Verlag Karl Alber, 2008, p. 218. "Das Subjekt begibt sich in gewisser Weise auf die Ebene des objektiven Seins, es "inobjektiviert" sich selbst in der Erkenntnis".

[42] L. Prenna, *op. cit.*, p. 197 (los subrayados son textos extraídos de la *Teosofia* de Rosmini).

inaprensible por un ente finito, como el hombre, esto explica por qué la educación nunca termina. Nunca se termina de conocer al ser y tampoco se termina de amarlo en toda su extensión.

Conclusión

Antonio Rosmini permite trazar un camino perfectamente transitable que va de la teosofía (entendida como una ontología fundamental) a la antropología, y de ésta a la educación, con la cual se conecta la filosofía moral. De este modo, la filosofía no es vacua o inútil, o bien, "vana", pues una verdadera filosofía, además de buscar la verdad para hacer reposar a la mente humana, y en cuanto tal viene a ser concebida como pedagogía del espíritu humano,[43] ha de tender al mejoramiento del hombre.[44] De esta manera, resulta cierto lo que Dante Morando afirma: "todas las obras de Rosmini, ideológicas, antropológicas, morales, jurídicas, políticas, religiosas y metafísicas, tienen por ello, en su pensamiento, y no sólo indirectamente, un objetivo educativo".[45] Este mejoramiento —o perfeccionamiento mejor— consiste en el perfeccionamiento de la voluntad, que es la potencia culmen del ser inteligente; en definitiva, se trata de un perfeccionamiento moral. La filosofía, entonces, para ser verdadera, una filosofía en serio y no vana, debe buscar la perfección personal del que se acerca a ella. Juicio de gran actualidad; por cierto, cabría reflexionar seriamente sobre ella, porque parece que, bajo este aspecto, la filosofía contemporánea, no en bloque, pero sí en muchos de sus epígonos, pretende lo contrario, aunque con la bandera del perfeccionamiento moral del hombre.

---

[43] *Cfr.* B. Brunello, *op. cit.*, p. 272.

[44] *Cfr.* A. Rosmini, "Come si possano condurre gli studi della filosofia", en *Introduzione alla filosofia*, n. 1.

[45] D. Morando, *Antonio Rosmini*, Brescia, La Scuola, 1972, p. 43.

III. RESEÑAS

Fenómenos religiosos populares en América Latina.
Análisis y aportaciones interdisciplinares
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
y Alicia María Juárez Becerril (comps.)
México, Artificio, 2014, 448 pp.

FENÓMENOS RELIGIOSOS POPULARES EN AMÉRICA LATINA

María Elena Padrón Herrera*

El libro *Fenómenos religiosos populares en América Latina. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* obra compilada por Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril, se encuentra dividido en tres grandes apartados que se articulan de manera lógica y coherente.

En la primera parte, los investigadores presentan los planteamientos teóricos, que constituyen sugerentes propuestas de análisis sobre el hecho religioso; en la segunda parte, "Estudios etnohistóricos y coloniales", presentan una perspectiva histórica de la evangelización y de los procesos de síntesis ideológicas, procesos creativos y dinámicos de resignificación de elementos culturales propios y ajenos; en la tercera parte, "Estudios específicos: diversos casos en Latinoamérica", ofrecen una muestra de las diversas formas que toma la religiosidad, datos novedosos de gran calidad etnográfica que muestran la vida religiosa de diversos pueblos y comunidades de América Latina.

La categoría analítica que constituye el hilo conductor de la obra es la religiosidad popular. Los autores que participan en el libro integran en su análisis distintas miradas disciplinares, como antropología, historia, etnohistoria, sociología, psicología social, pedagogía, filosofía y teología. Esta diversidad permite un diálogo que, de manera incluyente y complementaria, aporta creativos modelos de interpretación y análisis de las formas

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

específicas en que se expresa un fenómeno complejo y polémico como el hecho religioso.

Los diversos trabajos que integran este volumen permiten conocer la manera concreta que toman las creencias y las prácticas religiosas enmarcadas en contextos asimétricos y contradictorios, en los que el poder se objetiva en formas específicas de dominio y hegemonía que legitiman situaciones de subordinación, pero también dan lugar a formas concretas de resistencia social y cultural (ocultas o exteriorizadas), tramas en las que se manifiestan relaciones de poder estructuradas y estructurantes. Ésta es una de las características contenidas en la categoría analítica "religiosidad popular".

Como he señalado anteriormente,[1] el campo religioso es uno de los escenarios posibles donde podemos observar la diversidad sociocultural y étnica de individuos, comunidades, instituciones y grupos como actores sociales en relación. Retomando a Bordieu:

> Pensar en términos de campo significa pensar en términos de relaciones […] Un campo puede definirse como una red de configuraciones de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación *(situs)* actual y potencial en la estructura y distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y […] por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, resistencia, etcétera).[2]

Por tanto, los términos local/global, tradición/modernidad (o posmodernidad), etnia/nación, popular/oficial, superstición/razón, pagano/religioso, profano/sagrado, falso/verdadero y magia/religión no son más que dicotomías construidas desde posturas dominantes para evaluar de manera negativa creencias y prácticas sociales distintas para descalificar formas propias de organización social comunitaria, valores y normas de comportamiento vigentes en comunidades rurales o urbanas, resultado de proce-

[1] María Elena Padrón Herrera, "Devoción al Patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec – Cerro del Judío, Ciudad de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009. También, de ella misma, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, 2011.

[2] Pierre Bordieu, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones 108*, vol. XXVII, 2006, p. 64.

sos históricos de larga duración y la base de formas sociales y culturales que salen de los marcos establecidos por la sociedad dominante.

Florentino Sarmiento Tepoxtecatl analiza la relación conflictiva y contradictoria entre la iglesia oficial y la organización comunitaria para el ceremonial, con el título "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder". El capítulo plasma las estrategias de la dialéctica del poder y la dominación por parte de la iglesia católica en el ámbito local. Para contrarrestar estas estrategias hegemónicas, la resistencia comunitaria toma medidas contrahegemónicas, que permiten fortalecer la vida religiosa de las comunidades desde concepciones y prácticas que delimitan lo propio de lo ajeno impuesto. Redefiniendo el *nosotros* frente a los *otros*, el "deber ser" impuesto por la iglesia católica ante el *ethos* que, con base en los valores comunitarios, norma la práctica social de las comunidades de ascendencia indígena.

Así, el péndulo de la represión y la tolerancia propuesto por Báez-Jorge (1998)[3] pasa por una gama de matices que se expresan en diversas formas en la realidad empírica de comunidades concretas. Por otra parte, la postura de las comunidades también oscila en un péndulo que va desde la subordinación y la sumisión hasta la resistencia contestataria, y que pasa por distintos matices entre un extremo y otro.

Otro punto en el que el texto nos hace reflexionar está contenido en las interpretaciones de María Cristina Córdova, en el capítulo "Asociación del divino rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio de Lerma", al plantear que, si bien en las comunidades pueden existir semejanzas entre las prácticas rituales antiguas y actuales, no significa que sigan siendo las mismas o que contengan los mismos significados, pues históricamente cada grupo humano ha reelaborado simbólicamente su cultura. La autora analiza la incursión del protestantismo en la región y la influencia específica del pentecostalismo que se concreta en nuevas perspectivas de acción para una variante del catolicismo, la Renovación Carismática, y su adaptación al circuito ritual del culto a los cerros y a los santos, pero sobre todo en la práctica ritual de los especialistas organizados en la Asociación del Divino Rostro. Estos datos etnográficos muestran la manera en que los elementos ajenos a las comunidades se reelaboran y resignifican constantemente.

Ya Broda[4] habló de los procesos de ruptura y continuidad; la autora concibe las formas culturales indígenas actuales como resultado de procesos de transformación y reelaboración constante, no como una continui-

[3] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

[4] *Vid*. J. Broda, "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México", *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva época, vol. I, núm. 1, mayo/agosto, 1994.

dad ininterrumpida en el tiempo, ya que podemos comprobar los cambios y transformaciones en la vida sociocultural de pueblos y comunidades.

La diversidad sociocultural hace posible ver diferentes marcos interpretativos, de manera que un mismo símbolo religioso puede tener distintos significados y sentidos, la polisemia de los símbolos sagrados o la distancia estructural que plantea Luis Fernando Botero, en *El hecho religioso en los Inkal Awá* del suroccidente colombiano (p. 244).

Al respecto, Jorge Luis Ortiz Rivera —en el capítulo "Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedentes de la formación de las órdenes mendicantes"— vuelve la mirada hacia el papel que desempeñaron los sacerdotes en la evangelización, analizando el hecho como proceso ideológico que posibilita la reelaboración simbólica de las imágenes sagradas. Llama la atención sobre los símbolos del poder que reflejan la estructura social y se materializan en: *a)* el palacio, la corona y el trono como símbolos del poder civil; *b)* la catedral, la mitra y la sede episcopal, símbolos del poder eclesiástico y *c)* la universidad, el birrete, la cátedra universitaria como símbolos del poder intelectual.

Frente al poder y sus formas de dominación y legitimación, surge un modelo social que cuestiona la opulencia y las diversas formas de dominación y hegemonía: las órdenes mendicantes.

La reelaboración simbólica de las creencias que confluyen por el contacto social y cultural, así como la actualización constante de significados y sentidos que se hacen posibles en la práctica ritual de los diversos actores sociales, dan como resultado otra de las características inherentes a la religiosidad popular: los procesos sincréticos o de síntesis ideológica.[5] Se muestran ejemplos de estos procesos de reelaboración y resignificación en los datos históricos y etnográficos plasmados por los autores; por ejemplo, pueden verse los trabajos de Luis Fernando Botero, María Cristina Córdova, al igual que "El Yum'ka, la flor de mata y la reciprocidad", de José Reyes Vargas Ricardes; "La fiesta patronal de san Lucas, análisis de un sistema de validación social", de María Antonieta Pérez Díaz o "San Francisco Javier, mocobí patroncito. La fiesta patronal de una reducción jesuita como parte del proceso de evangelización en el Gran Chaco durante el siglo XVIII", de Cintia N. Rosso y Celeste Medrano, entre otros.

Santos, cruces, vírgenes, deidades masculinas y femeninas, guardianes o señores del monte, dueños-dueñas, chaneques, aires, montañas, cerros, cuerpos de agua, cuevas, rocas, árboles, lluvia, fenómenos atmosféricos,

[5] *Cfr.* F. Báez-Jorge, *op. cit.* y José Velasco Toro, *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán, México,* Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Universidad Veracruzana, 1997.

astros, actividades productivas integran complejos rituales,[6] sistemas de creencias y prácticas rituales en las que se objetiva la cosmovisión de los pueblos. Estas entidades divinas que habitan en lugares específicos del territorio se conciben como personas con cualidades y atributos humanos, con pasiones y emociones que pueden favorecer o destruir, conceder o castigar si no se les cumple,[7] pero ellos también deben mantener su eficacia; en caso contrario, pueden ser castigados o sustituidos por no cumplir con su trabajo divino.

La observación sistemática de la naturaleza[8] permitió a las comunidades campesinas construir representaciones, ideas y creencias que orientaron los ciclos de sus prácticas productivas, así como los ciclos festivos marcadores de la vida social, económica y religiosa. Los trabajos de Bernardo Román Macías Romero —"El Rayo y la Culebra de Agua: deidades desencadenadoras de la alternancia estacional y reguladores de la vida de los especialistas rituales"—, José Reyes Vargas, María Cristina Córdova y Luis Fernando Botero son una muestra de la cosmovisión y de cómo ésta se objetiva en la práctica ritual de las comunidades estudiadas por los autores.

Un elemento central para la realización de la vida religiosa comunitaria es la *organización social*. La organización comunitaria toma forma en los sistemas de cargos civiles y religiosos, mayordomías, cofradías, asociaciones religiosas, comités, comisiones de festejos, etcétera, que se encargan de la organización de todo o de una parte del ciclo festivo; son las manos y los pies de los santos, como propone Gómez Arzapalo, al igual que de las deidades vinculadas al entorno natural, al cosmos, y son la voz que expresa la voluntad del padre de la comunidad, pero también llevan las peticiones de los habitantes del pueblo, comunican sus necesidades (salud, trabajo, solución de problemas) e invocan la protección de la divinidad. Son la autoridad reconocida dentro y fuera de los pueblos; su poder fue otorgado, proviene de la divinidad y de la colectividad que los eligió, representan a su santo patrón y él los identifica dentro del poblado: ante la comunidad de la que son parte, ante los avecindados y los sacerdotes católicos y al exterior del pueblo, en su interrelación con otras comunidades y con las autoridades civiles locales.

[6] *Vid.* María Elena Padrón Herrera, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, 2011.

[7] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos mudos predicadores de otra historia. La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma,* México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

[8] Broda define a la cosmovisión como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre".

Esta organización y representación religiosa comunitaria se expande por las redes de parentesco que obligan la participación de las familias nucleares y extensas por el parentesco ritual que incluye a compadres y amigos; así lo ejemplifican los trabajos de Miriam Guadalupe Cruz Mejía —"Con sabor a religiosidad popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa"—, el antes mencionado escrito de María Cristina Córdova y el de Jaime Bernardo Díaz Díaz —"La imagen niño en el culto a los Niños Dios de Xochimilco"—. La organización de las familias, del barrio y del pueblo en torno del protector de la comunidad se reproduce por medio de la memoria colectiva; ésta también actualiza creencias y prácticas sociales que proporcionan significados y sentidos colectivos:

- de pertenencia a un santo, a una familia, a un barrio, a una comunidad donde interactúan y se han construido como personas,
- de arraigo a la tierra donde se nace y se vive (casa, barrio, territorio del pueblo, región),
- de identidad sociocultural (individual y colectiva, familiar, barrial, comunitaria).

Tienen en común el parentesco entre los santos, la jerarquía que los hombres establecen entre estos seres sagrados, la eficacia simbólica que acompaña al poder divino de los santos, pero a la par la humanidad que se les atribuye al considerarlos como entidades vivas con todo lo que implica. A los santos se les estructura en la dinámica sociocultural de las comunidades que los veneran; son parte de ellas, por lo que deben cumplir con el trabajo divino que se les ha asignado.

La participación, el trabajo individual y colectivo, el intercambio ritual, cumplir con las promesas y obligaciones concertadas son posibles por el *principio de reciprocidad* que rige la vida comunitaria. En cada región, existen términos que contienen el significado profundo de este hecho social total:[9] mano (cinco mazorcas), tequio, guelaguetza, mano vuelta, guzona. Es claro que estructurarse bajo este principio compromete a dar, recibir y devolver en la misma medida "y un poco más", como se escucha con frecuencia entre los habitantes de los pueblos. Podemos encontrar este elemento de la religiosidad popular en cada uno de los escritos que integran esta obra, aunque cabe destacar el trabajo de José Reyes Vargas, *El Yumk´a, la flor de mata y la reciprocidad* como orden de la vida chontal. El capítulo aborda el intercambio y la reciprocidad al ofrendar a *Yumk´a*, guardián-guardiana de la tierra. Se debe nutrir a este ser mítico, pues de esta acción ritual depende la fertilidad de la tierra y de las mujeres, así como una buena cosecha de maíz; en suma, la reproducción de la vida

[9] *Cfr.* Marcel Mauss, *Sociología y Antropología,* Madrid, Tecnos, 1979.

(biológica, social y cultural). *Yumk´a* es un niño travieso, juguetón, enamorado, guardián de bosques y selvas; su trabajo es ordenar las actividades de los hombres para mantener el equilibrio en el entorno natural.

De igual manera, Martha Adriana López Ríos —en "El sentido dialógico espiritual con *Et nääjxwiiny*: el ofrecimiento de tepache en los mixes"— registra el agradecimiento mixe por todos los bienes recibidos (mantenimientos) y los beneficios otorgados a la comunidad: el tepache ceremonial que se ofrenda a la tierra.

Los rituales para rendir culto a las divinidades muestran formas sociales y culturales que tienen como propósito dar continuidad al principio de reciprocidad que rige las relaciones sociales:

1) Entre las distintas divinidades y los hombres (santos, guardianes, lluvia, tierra, aire, sol), se deben venerar a los santos y nutrir a la tierra para que sigan proporcionando el alimento necesario para la vida.
2) Entre los santos patronos de los pueblos, se construyen redes rituales, realizadas cíclicamente, que integran sistemas de visitas y correspondencias, de promesas o mandas entre los santos patronos y sus respectivas comunidades.
3) Entre los hombres, dentro de la familia y el linaje, dentro de la comunidad y entre comunidades, es parte del reconocimiento de ser persona e identificarse y ser identificado en las comunidades.
4) Entre los vivos y los muertos (rituales, ofrendas y altares del día de muertos, o de cumplimiento de un año de fallecido).

Los rituales comunitarios relacionados con los ciclos productivos y con el ciclo de la vida de los seres humanos (nacimiento, reproducción y muerte) cobran pleno sentido en el contexto social y cultural de las comunidades que los realizan y, en relación con este principio de intercambio ritual que rige la vida de los pueblos. En los trabajos de Luis Fernando Botero, se encuentran los datos etnográficos sobre rituales de bautismo y matrimonio; en "Ritos de muerte en los chatinos de San Marcos Zacatepec, Juquila Oaxaca", de Olga Hernández Ramírez pueden revisarse los rituales dedicados a los muertos, al igual que en "Todos de regreso en casa. Día de Muertos en popoloca", de Alejandro Gabriel Emiliano Flores.

En el servicio que dan los especialistas rituales, también está contenido este principio vital de la vida comunitaria, ya que los lugares destinados al culto y a la petición de lluvia —de un buen temporal, de buena época de siembra y cosecha— son propicios para las peticiones, porque ahí es donde habitan las divinidades; también están destinados para pedir la curación de los enfermos. Estos sitios son umbrales que permiten el acceso a otro tiempo y a otro espacio, donde la divinidad mora y puede ser invocada

para curar o para solicitar un buen temporal. Son lugares propicios para convocar la manifestación y la protección divina.

Los trabajos de Alicia María Juárez Becerril, María Cristina Córdova y Bernardo Román Macías abordan, de manera particular, datos etnográficos sobre los especialistas rituales. Alicia Juárez realiza una interesante propuesta de análisis al plantear lo que denomina *claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales*, considerando: *a)* la designación (curanderos, sanadores, hueseros, yerberos, chupadores, limpiadores, adivinadores, brujos, tiemperos, graniceros–rayados, ahuizotes, entre otros), *b)* el *llamado*, *c)* el compromiso: el cambio de vida y la retribución, *d)* las herramientas de trabajo, *e)* la interacción con las divinidades *f)* el paisaje y los elementos naturales, *g)* los rituales, *h)* la colocación de ofrendas, *i)* las oraciones.

Indudablemente, sus reflexiones constituyen un aporte para el estudio de las actividades de mujeres y hombres de conocimiento.

Otras sugerentes reflexiones sobre la religión y religiosidad están contenidas en las propuestas teóricas de Ramiro Gómez Arzapalo y Antonio Emmanuel Berthier. El primero, desde la fenomenología de la religión y la interculturalidad, realiza una aproximación al análisis de la religiosidad popular con el título "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos". El segundo, en el capítulo titulado "El estudio de la religión desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann", analiza la religión insertada en sistemas específicos, donde los participantes dan sentido a códigos establecidos. Ambas propuestas abren sugerentes perspectivas de análisis para el hecho religioso, planteamientos que deberán explorarse con mayor detenimiento a la luz de los datos etnográficos que hacen posible enriquecer nuestras reflexiones.

Las creencias, los mitos, los rituales, las ofrendas y las fiestas se objetivan en diversas formas, ya sea en espacios rurales o urbanos, pueblos campesinos, grupos étnicos o comunidades, ciudades, pueblos y colonias. Mientras el ser humano continúe preguntándose cuestiones trascendentales como el origen del mundo, el significado de la vida, la vida después de la muerte, el comportamiento ético y la felicidad personal, las prácticas religiosas tendrán pleno sentido, en tanto que lo sagrado sea imprescindible en la construcción del sentido de la vida social.

Responsabilidad, evaluación y motivación moral
Jorge L. Gardea Pichardo
Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM
México, 2014, 202 pp.

DIVERSOS ROSTROS DE LA RESPONSABILIDAD

Gustavo Ortiz Millán*

¿Cuándo somos responsables de nuestras acciones? La respuesta más sencilla es que alguien es responsable de una acción cuando ha actuado de manera intencional. Actuar así significa, de acuerdo con la teoría más aceptada dentro de la filosofía de la acción, que podemos dar una descripción en términos de las razones que llevaron al sujeto a hacer lo que hizo; por ejemplo, en términos de los deseos y las creencias que lo condujeron a actuar. A fin de cuentas, podemos responder de nuestras acciones intencionales de las que somos responsables en la medida en que podemos dar cuenta de ellas; sin embargo, suena un poco extraño afirmar que soy responsable, por ejemplo, de la acción de rascarme la cabeza o de caminar por el pasillo si son acciones que he hecho de forma intencional. En sentido estricto, lo anterior es correcto pero repito que suena extraño, pues nuestro entendimiento de la responsabilidad no suele referirse a cualquier acción intencional, sino en particular a las consecuencias de una acción que se ha efectuado intencional y libremente. Según este otro sentido un poco más estrecho, la responsabilidad sería la capacidad para reconocer y aceptar las consecuencias que tienen nuestras acciones; no obstante, por más sorprendente que parezca, no todos los filósofos admiten tal versión. Para Kant, los agentes sólo pueden ser moralmente responsabilizados de las acciones que tuvieron la intención de llevar a cabo, pero no de sus consecuencias. De acuerdo con él, no debemos responsabilizar a un agente moral por asuntos que se relacionan más con la fortuna que con la intención, de modo que no debemos responsabilizar

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

a alguien de las consecuencias de las acciones que suelen estar más allá de su control (en sus propios términos, el valor moral de una acción reside en la pureza de la intención, no en sus consecuencias). Por supuesto, la moral kantiana choca con nuestras intuiciones cotidianas, según las cuales la adscripción de responsabilidad se asocia precisamente con aceptar las consecuencias de las acciones, sobre todo en los casos en los que se ha causado un daño que hay que reparar o en los que la acción ha acarreado consecuencias que no tenía la intención de producir —aunque también deberíamos incluir aquellos en los que la acción ha dado lugar a una consecuencia positiva, con o sin intención de producirla—.

Ahora bien, hay complicaciones en nuestros pensamientos cotidianos acerca de cuándo responsabilizar a alguien; por ejemplo, en general pensamos que somos responsables de las cosas de las que tenemos control: pensamos que no es correcto responsabilizar a alguien de algo de lo que no tenía control. Ésa es una versión común de la responsabilidad; sin embargo, en ocasiones responsabilizamos a la gente de hechos de los que no tenía control y aquí es donde empiezan las complicaciones, pues pensamos que eso está bien: por ejemplo, responsabilizamos al otro en situaciones en las que pudo prever las consecuencias e imprudentemente no lo hizo; es más, en muchas ocasiones le exigimos que piense en las consecuencias, y lo responsabilizamos si no lo hace. Ahora, el problema es qué tanto alguien puede prever todas las posibles consecuencias de sus acciones; ése sería un caso de conducta en condiciones de incertidumbre, pero puede complicarse aún más si pensamos en acciones que cometemos por ignorancia. ¿Somos responsables de ellas?

Como observamos, el problema se complica más, asunto que debe quedar claro a quien lea el libro de Jorge Gardea, *Responsabilidad, evaluación y motivación moral*, que invita a considerar una serie de casos difíciles para la teoría tradicional de la responsabilidad. No sé si haya una única tesis que el autor quiera argumentar, mas, si la hay, es ésta: la responsabilidad moral no es un asunto simple, sino que debe analizarse en los muchos y muy distintos casos en los que atribuimos responsabilidad en nuestra vida cotidiana. Creo que el libro logra transmitir la complejidad con la que se enfrenta quienquiera que desee formular una teoría de la responsabilidad moral.

El libro agrupa los casos difíciles con base en las similitudes que poseen. Un capítulo se aboca a analizar casos de desconsideración, negligencia e ignorancia, donde hay factores epistémicos relevantes a considerar para responsabilizar a alguien. Otro estudia cómo un estado mental alterado afecta nuestras adscripciones de responsabilidad; es decir, cómo los trastornos mentales, la incontinencia, la compulsión y las adicciones perjudican el modo en que adscribimos responsabilidad a alguien. Otro capítulo examina las excusas, las justificaciones y las excepciones como ca-

sos que modifican la manera en que responsabilizamos a un individuo. El libro abunda en discusiones interesantes sobre estos casos problemáticos, pero este comentario se centrará sólo en algunos.

Jorge Gardea dedica todo un capítulo a discurrir los problemas de atribución de responsabilidad en casos de desconsideración, negligencia e ignorancia. Los tres casos tienen en común el hecho de que el agente actúa bajo diversos grados de incertidumbre (en caso extremo, de ignorancia) acerca de las consecuencias que puede tener su acción (o su falta intencional de acción u omisión, como suele ser el caso con la negligencia) y aun así la realiza, por lo que solemos adscribirle distintos grados de responsabilidad. En el primer caso, Gardea usa el término "desconsideración" para aludir a lo que en inglés se llama *recklessness*, que a veces se traduce como temerario, atolondrado, osado, aunque también como inconsiderado o desconsiderado; es decir, como alguien que no considera o reflexiona las consecuencias de sus acciones. El agente desconsiderado sabe que las consecuencias entrañan una alta probabilidad de riesgo, y aun así actúa. Eso puede deberse a varias razones, dice Gardea; según Jeanette Kennett: una de ellas es que el agente se autoengañe al evaluar las probables consecuencias y las minimice; por ejemplo, que piense que no pasará nada si conduce ebrio. Además, puede ser que por arrogancia el agente se equivoque al reconocer los límites de sus propias capacidades epistémicas, por ejemplo, se considere que más listo de lo que es y no prevea algunas consecuencias negativas de su acción. Finalmente, puede ser que por egoísmo el agente no se dé cuenta de los intereses de los demás, los ignore y, por lo tanto, su acción los afecte. Yo añadiría una más: puede ser que el agente se percate perfectamente de los riesgos que involucra su acción, de la afectación a los intereses de los demás, y aun así actúe, quizá movido por el placer que obtiene en situaciones de alto riesgo ("por la adrenalina", dirían algunos). Creo que los casos de temeridad verdadera son ésos, los de quien, conociendo los riesgos, se arroja sin importarle las consecuencias. Considero que cada uno de los casos debe evaluarse de manera diferente y que las adscripciones de responsabilidad variarán en consecuencia. Si responsabilizamos a quien actúa en forma desconsiderada o temeraria, es porque pensamos que es responsable en un sentido, si se quiere, más básico: posee una responsabilidad epistémica previa; es decir, hay un sentido en el que el agente posee responsabilidad sobre sus creencias antes de actuar y en especial si sabe que actuará en condiciones de incertidumbre y riesgo. Tiene una responsabilidad de formarse las creencias mejor justificadas posibles, con más evidencia, de sí mismo, de sus propios intereses y de los de los otros, acerca de las condiciones en las que actúa, entre otros factores a tener en cuenta. Asimismo, tendría la responsabilidad de no afectar sus propias capacidades epistémicas si sabe, por ejemplo, que va a ejercer una conducta de riesgo (para seguir con el ejemplo, no debe ingerir si va a conducir).

Los casos de negligencia son diferentes y semejantes a la vez; son distintos porque suceden cuando un agente tiene una obligación, dada una determinada posición social (por ejemplo, ser padre de familia), dado un cargo de responsabilidad (ser un médico, el portero del edificio o un profesor universitario), mas son semejantes en que el agente sabe que puede haber ciertas consecuencias o puede existir cierto riesgo si actúa o, más comúnmente, deja de actuar. Además, nos recuerda Gardea: "Mientras que el desconsiderado corre riesgos irrazonables, la persona negligente no siempre se da cuenta de que corre riesgos o provoca situaciones de peligro" (p. 23). La actitud epistémica puede ser diferente; alguien podría fallar en el cumplimiento de una obligación y no necesariamente tener conciencia de las consecuencias de su acción —aunque bien es posible que las minimice—. Por ejemplo, un médico tiene la obligación de preguntar al paciente si tiene alergias antes de recetarle un medicamento; pero si es negligente y no lo hace, el enfermo incluso podría morir. Sin duda, diremos que el médico es responsable, aunque no haya sido su intención dar al paciente una medicina a la que era alérgico y ocasionarle daño; sin embargo, es responsable porque, como médico, tiene una serie de obligaciones, entre ellas, la de preguntar al paciente por sus alergias. El médico sabe cuáles son las posibles consecuencias de una acción como ésa, es decir, tiene conocimiento de los riesgos pero, por un olvido o descuido, no le pregunta . ¿Cambia la situación si pensamos que alguien no cumple con su deber sólo porque no quería cumplirlo, no le interesaba o no le importaba? Opino que sí y mucho. Si el agente tiene conciencia de los riesgos que corre si deja de actuar al tener una obligación y aun así lo hace, entonces pensaremos que incluso es más responsable. ¿Y si no sabía en qué consistía su deber, aunque debería saberlo dada su posición? ¿Y si cumple con su deber, pero sin advertir los riesgos que eso implica? De nuevo, Gardea expone las complicaciones que tornan más difícil la adscripción de responsabilidad en cada situación.

Un caso interesante en especial es el de la ignorancia, que este autor analiza a partir del ejemplo de Edipo. Según la tragedia de Sófocles, Edipo ignoraba que el hombre al que había matado era su padre y que la mujer con la que se había casado y tenido hijos era su madre, entonces ¿es responsable de haber hecho lo que hizo? Actualmente, muchos opinarían que no, pues no tenía modo de saber que eran sus padres. Edipo no había actuado de manera intencional con la creencia de que mataría a su padre y se casaría con su madre, sino bajo una descripción distinta. Por lo general, pensamos que la gente que actúa en esas condiciones (en contextos referenciales opacos, donde la descripción de una acción cambia de forma radical la valoración de la acción) no es responsable. Asimismo, concebimos, como Gideon Rosen, que la ignorancia constituye una razón para no atribuir responsabilidad (por cierto, hay una discusión interesante en términos similares acerca

de este caso en la novela de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*). No obstante, Edipo mismo asumía que sí era responsable y por eso, debido a la culpa que sentía de haber matado a su padre, desposado a su madre y haber procreado hijos con ella, se saca los ojos. Bernard Williams explica tal decisión al afirmar que Edipo se da cuenta de las consecuencias de sus acciones, reconoce que causó daño y que debe repararlo. No sé si lo repara de algún modo sacándose los ojos, pero lo cierto es que se siente culpable, no soporta la visión de lo que él mismo ha hecho y prefiere no verlo. Pero, si es verdad que Edipo era responsable, tanto Williams como Gardea nos dejan con una conclusión incómoda para la teoría tradicional de la responsabilidad: la falta de intención de causar daño o provocar consecuencias negativas no exime al agente de su responsabilidad. De hecho, debería inferirse una conclusión parecida de los casos de desconsideración y de negligencia en los que tampoco hay la intención de dañar y, sin embargo, responsabilizamos al agente si ese daño ocurre.

Otra parte muy atractiva del libro es el capítulo sobre excusas y justificaciones. En las excusas, se le atribuye responsabilidad o culpa a un agente, aunque éste crea que haya atenuantes o sólo considere que no es responsable, por lo general, al expresar frases como "no era mi intención hacer tal cosa”,"no sabía lo que hacía" o "tenía otro propósito". De nuevo, en dichos casos se puede cuestionar si el agente es responsable de las consecuencias de sus acciones, independientemente de si su intención no fue ocasionarlas. Si es así, el agente que se excusa jamás deja de ser por completo responsable de las consecuencias. Recordemos el caso de Edipo: él pudo haberse disculpado y declarar que en realidad no sabía quién era el hombre al que había matado y quién era la mujer con la que se había casado. ¿Eso lo eximía de responsabilidad? Él pensaba que no, dado el daño que había causado y las consecuencias nefastas que había suscitado con sus acciones. Quien se excusa, por lo regular, argumenta que veía las cosas de otra forma, que su intención era otra, etc., pero si, finalmente, su acción tuvo malas consecuencias, parece que jamás estará exento de responsabilidad, sino que lo que sirve como excusa es sólo un atenuante, mas no un eximente. Y lo mismo acontece con casos de excusas por accidentes, por descuido, por errores o equivocaciones o, como ya mencionamos, por ignorancia. Estos casos nunca nos exentan del todo de la responsabilidad.

Mientras más pensemos el asunto de la responsabilidad, veremos que se vuelve más complejo, que la visión tradicional que une responsabilidad con intencionalidad no siempre es correcta. Una de las virtudes del libro de Gardea es la de llevarnos a pensar acerca de todas las posibles complicaciones que entraña, no solamente en los casos que ya he comentado, sino en los de excepciones, de estados mentales alterados (por el uso de alguna

sustancia o por alguna situación emocional, como cuando se actúa por pasión y la ley atenúa la responsabilidad), entre otros.

Para concluir, quiero hacer una pequeña crítica a la propuesta general del libro. Por un lado, Gardea se centra en forma exclusiva en las acciones, sus motivaciones y las circunstancias particulares en las que un agente actúa; a pesar de ello, estimo que en muchas ocasiones la evaluación que hacemos de una acción no toma en cuenta sólo la acción en sí misma, sino que nuestros juicios de responsabilidad suelen considerar los rasgos de carácter del agente que efectúa la acción. Por ejemplo, alguien puede haber dejado de cumplir su deber por negligencia; no obstante, nuestro juicio sobre su acción variará no sólo en función de las consecuencias de la falta, sino de si sabemos que esa persona es habitualmente muy cumplida y muy escrupulosa o de si sabemos que por lo común es desobligada, incumplida, desidiosa y negligente —en una palabra, irresponsable—. Por otro lado, también influye el hecho de que hayamos entablado algún tipo de relación personal con quien adscribimos responsabilidad. Por ejemplo, en *Blink*, Malcolm Gladwell narra cómo los pacientes inconformes suelen demandar por negligencia y mala práctica médica a doctores muy buenos, pero que no les dieron un trato cordial, con quienes no establecieron una relación personal o con quienes no congeniaron. "La gente simplemente no demanda a los doctores que les caen bien", advierte una abogada especializada en mala práctica médica. El punto es que la gente asume como un atenuante de responsabilidad el carácter, el trato y la relación personal que posee con quien cometió una falta; incluso, puede llegar a eximirla, aunque haya sido víctima de su negligencia. Así pues, si queremos desentrañar los mecanismos de la adscripción de responsabilidad, tal vez sea necesario ir más profundo no sólo en cómo influyen los rasgos de carácter de la persona que comete una falta en nuestra evaluación de su responsabilidad, e incluso la relación personal que tiene con quien hace la evaluación, sino en la psicología de quien atribuye responsabilidad, y no sólo en las circunstancias en que se desarrolla la acción que se está juzgando.Los rasgos de carácter y las relaciones personales son aspectos que se han dejado de lado en discusiones no sólo de responsabilidad, sino, en general, sobre filosofía moral. Aunque, tal vez sea injusto responsabilizar a Jorge Gardea por no incluir este concepto en su libro, seguramente no era su intención hacerlo. Y como responsabilizar a alguien no es sólo señalar las consecuencias negativas de sus acciones, sino también las positivas (hayan sido intencionales o no), supongo que debemos agradecer al autor porque es el responsable de que podamos reflexionar más y con mejores herramientas con respecto de un tema tan complejo como la responsabilidad.

Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca
Damián González Pérez
Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2014

LAS HUELLAS DE LA CULEBRA

Alicia María Juárez Becerril*

Las siguientes líneas reproducen un fragmento del relato recabado por estudiantes del Bachillerato Integral Comunitario de Xanica:

—Vamos abajo, parece que ahí está un lugar más bonito y más bueno… vamos a citar a tres ancianos a ver qué sueñan.
Bajaron ahí en el lugar indicado y se durmieron. A la mañana siguiente contaron lo que habían soñado. Uno dijo:
—Yo soñé que tenía mucho piojo en la cabeza y en mis pies.
—Eso quiere decir que habrá gente en este lugar.
El segundo soñó que tenía un saco de mazorca debajo de la cabeza, como almohada. Los otros dijeron que eso era pura vida y que el pueblo sería grande. El tercero soñó que sus pies tenían muchos gusanos y que escurrían de todo su cuerpo. Los otros dijeron que el pueblo iba a crecer rápido.

Después de que fueron con la autoridad a contar lo que habían soñado mandaron a otras tres personas a soñar nuevamente. Entonces fueron otras tres personas a dormirse en el lugar donde está la escuela primaria. Se durmieron con sus petates. Al otro día llegaron al municipio y dijeron:
—Yo soñé que había mucha milpa buena y eso era la pura vida. El segundo anciano soñó que llegó una abuelita con siete gallinas chicas. Eso significaba que iban a abundar las personas. El tercero dijo: Yo soñé que llegó una persona con un saco de monedas y me dijo “todo esto es tuyo” y vació todo el dinero y se fue.

* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México,

> Luego fueron otras tres personas a dormirse en donde está la iglesia actual. Al amanecer cada uno de ellos dijo lo que soñó. El primero que gallinas, gallos y guajolotes llegaron donde está la iglesia y todos esos animales eran cosas buenas porque abundan. El segundo soñó que llegó una banda de cotorros y una banda de loros, eso significaba que en ese lugar se iba a realizar la misa. El otro anciano soñó que llegó una banda de palomas de diferentes colores eso significaba que en ese lugar habrá santos y que además habría rezos, todos esos sueños eran puras cosas buenas.
> Entonces dijeron todas las personas:
> —Vamos a rozar ese lugar para fundar el pueblo.[1]

Éste es uno de los mitos acerca del proceso fundacional de Santiago Xanica que Damián González nos ofrece en su libro *Las huellas de la culebra,* obra que se caracteriza no sólo por su apoyo en documentos y fuentes historiográficas, sino también porque parte de la riqueza de esta investigación radica sobre todo en las voces de los abuelos, quienes, en palabras del autor, son los "antiguos fundadores y no únicamente a un grupo generacional";[2] es decir, se trata de gente que ha vivido su historia y cotidianidad en dicha comunidad.

Santiago Xanica es un pueblo enclavado en la sierra, y con pocos referentes en los documentos escritos, por lo que la tradición oral se convierte en una fuente inagotable de información. En este sentido, Damián conoció y convivió con algunas personas de las comunidades zapotecas del sur de Oaxaca. Se trata de un registro etnográfico de primera mano, de aquellos que se prolongan por varias temporadas, tal como lo hacían los clásicos de la antropología, y que ahora el tiempo académico —un tanto caótico— ya no lo permite.

Según la investigación de Damián González, el único dato sobre la fundación de Xanica es aportación de Martínez Gracida, "quien en su *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, publicado en 1883, apunta que la comunidad estuvo situada en un principio en el cerro 'Cajón', pero la falta de agua obligó a sus pobladores a trasladarse en 1701 al lugar donde se encuentra actualmente".[3] Por ello, considero que la principal inquietud de este excepcional trabajo es aportar datos para la construcción cultural e histórica

[1] Damián González Pérez, *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*, México, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2014, pp. 85-90. El registro se hizo como parte de las actividades académicas de las que Damián González fue responsable de 2003 a 2006.

[2] *Ibidem*, p. 96.

[3] *Ibidem*, p. 76.

a partir de las historias locales y regionales, las cuales enriquecen el conocimiento acerca del proceso fundacional.

A lo largo de esta presentación, nos abocaremos a la información que nuestro autor recopila y analiza para entender el proceso fundacional de la comunidad zapoteca de Santiago Xanica a partir de los mitos y los relatos, así como de los actos rituales, concretados en las ceremonias colectivas relacionadas con el poder y la producción agrícola. Algunos de los relatos, como aclara Damián González, "tienen mayor contenido histórico o simbólico; en algunos casos, incluso, se mencionan diferentes versiones sobre las fundaciones".[4]

De esta forma, el análisis del libro se dirige a comprender las diversas claves estructurales que conforman el desarrollo fundacional, concebido por nuestro autor como "aquel conjunto de saberes, acciones —ritualizadas o no—, relatos y situaciones que hacen alusión al momento de origen y que se proyectan de manera periódica o circunstancial, en un tiempo y espacio concretos, dentro del territorio de la comunidad".[5]

Para dar sentido a esta definición, Damián González retoma varios conceptos teóricos. Uno de ellos es el de *mito,* el cual se convierte en un término clave para analizar la fundación a partir de las historias locales. El autor se apoya en las propuestas de Alfredo López Austin, Alicia Barabas, Carl Jung, Mircea Eliade, entre otros, para considerar viable "la idea de ubicar en los relatos y mitos fundacionales el momento de origen, el cual está marcado principalmente por la aparición de entidades sobrenaturales".[6] En este sentido, coincidimos en que las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la cotidianidad a partir de las marcas que dejan en el territorio comunal o étnico. Tal vez los mitos y los relatos sobre apariciones de las entidades son los principales medios por los que las comunidades logran recrear y afianzar su historia. El estudio de las entidades sagradas requiere un conocimiento general sobre el contexto dentro del que son referidas como parte de la cosmovisión por medio de la tradición oral, la cual se retroalimenta de forma continua y permanece vinculada al plano de la vida social a partir, con frecuencia, de las marcas o rastros de su aparición o manifestación que imprime en el paisaje, o bien debido a que trastocan de manera radical la vida de las comunidades —a veces por implorar los recursos como el agua o el maíz—.

Al respecto, el libro se centra en dos entidades divinas populares; las denomino de este modo, siguiendo la propuesta de Ramiro Gómez

[4] *Ibidem*, p. 151.
[5] *Ibidem*, p. 36.
[6] *Ibidem*, p. 14.

Arzapalo,[7] como aquellas entidades que se mantienen vinculadas al plano de la vida social porque trastocan e inciden en la vida de las comunidades. Ante estas características, en el concepto "divinidad" se encuentran redes sociales horizontales para el pueblo; para éste, el fervor y el compromiso no supone endeudamientos, sino coerción y obligaciones. Así, partimos de una noción de divinidad alejada de la concepción cristiana, pues esta divinidad encierra una concepción de reciprocidad, semejante a la que existe entre las relaciones sociales dentro del pueblo; una es el santo Santiago y la otra es la culebra de agua, la dueña del lugar. Ambas forman parte de los episodios recurrentes en los mitos fundacionales de varios grupos y comunidades de Oaxaca, según los estudios de Alicia Barabas, los cuales son retomados por nuestro autor.

La primera entidad —en este caso, el santo Santiago— "tiene como principal característica una aparición y se convierte en patrón y protector del pueblo. Mediante su aparición indica dónde debe realizarse la fundación, así como la construcción de su capilla o iglesia. Los mitos aluden a los procesos ocurridos en el periodo colonial".[8] El mito relacionado con el origen del santo que recabó Damián y que aquí exponemos de una manera resumida, es el siguiente:

> Hace mucho tiempo las personas de este pueblo adoraban al santo Francisco, pero en ese entonces había problemas […] El sacerdote Valdivia tuvo la oportunidad de visitar al Papa y le platicó lo que estaba sucediendo en el pueblo. El Papa decidió cambiar al santo. Cuando el sacerdote regresó al pueblo empezó a avisar a las personas que ya no se iba a seguir adorando al santo Francisco. Cuando él hizo la reunión explicó cuáles eran los motivos por los que el Papa había tomado esa decisión: fue porque el pueblo no se llamaba Francisco, sino Santiago […] Tres días después volvió a citar a las personas para informales de qué manera consiguieran la madera con la que debía hacerse el santo. Les dijo que se organizaran en equipos de quince personas para ir a buscar un árbol de cedro al cerro de la Virgen, al cual al darle tres machetazos tenía que salir sangre. El sacerdote les dio pedazos de manta, para que cuando saliera la sangre empaparan la tela.[9]

Partieron dos grupos, ninguno con suerte, pero en la siguiente semana mandó al último equipo:

[7] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, México, Editorial Académica Española, 2012.

[8] D. González, *op. cit.*, p. 33.

[9] *Ibidem*, p. 90.

> Estuvieron buscando de lunes a viernes, pero el sábado bajaron por el rancho viejo. Como avanzaban iban macheteando árboles. Cerca del rancho lo encontraron. El señor que lo encontró gritó. Sacaron el pedazo de tela y lo llenaron de la sangre del árbol […] En la madrugada fueron a avisarle al sacerdote que habían encontrado el árbol y éste mandó a los demás para que lo trajeran. Las 45 personas se dirigieron al Cerro de la Virgen. Cuando llegaron empezaron a cortarlo con hacha. Tardaron un chingo de tiempo porque estaba grande el árbol. Cuando terminaron de cortarlo no se caía […] Entonces fueron a avisarle al sacerdote de lo que estaba pasando. Cuando llegaron él les dijo que el árbol ya había empezado a hacer milagros […] Cuando llegaron les dijo que tenían que hacer una oración. De esta manera el árbol fue cayendo […] El sacerdote ordenó que le quitaran la cáscara para que no pesara. Cuando el Papa se enteró que ya lo habían encontrado, mandó a llamar a un señor para que hiciera al santo. Cuando terminó lo entregó pero le faltaba su libro y su sombrero. El señor los hizo de sanpancle. En la noche el santo tiró el libro y el sombrero en medio de la iglesia. Temprano el sacerdote fue a la iglesia […] vio tirados el libro y el sombrero, los levantó y se los puso al santo, pero al día siguiente los volvió a encontrar tirados. El sacerdote volvió a llamar al señor para que volviera a hacerlos, pero con la misma madera de cedro. El señor los hizo y los entregó. El sacerdote se los puso al santo. Al día siguiente fue a ver si se los había quitado, pero no. Hasta la fecha los tiene puestos.[10]

Por el lado de sus atribuciones, Santiago se considera tan importante como san Miguel, san Rafael, san Gabriel y san Isidro. Santo Santiago, Señor Santiago o Santiago apóstol es el protector ante las amenazas del mal; en especial, ayuda a enfrentarse a los malos temporales como, por ejemplo, las tormentas de granizo. En las ceremonias de petición de lluvia de Morelos, se llega a nombrarlo como "Señor de los cuatro vientos: el que guía las nubes cargadas de lluvia por los cuatro puntos cardinales de la Tierra".[11] En esta región zapoteca, también es una de las advocaciones de Cocijo, *El rayo,* dios de la lluvia a partir de la colonia. De esta forma, Santiago fungía como proveedor de las lluvias. Cuando éstas se retrasaban, su imagen era llevada en procesión alrededor del pueblo, acompañada de bandas y cohetes. Hoy en día, el santo sigue asociado con el Rayo, pues se tiene la creencia de que es hijo del trueno, lo cual se confirma en su fiesta, cuando cae un rayo estremecedor.

[10] *Ibidem*, p. 91.

[11] Alfredo Paulo Maya, "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 1997, p. 179.

Por otra parte, la culebra de agua constituye la otra divinidad. Es vista como la dueña del territorio o de su nagual. Su presencia se traduce en la fundación de lugares sagrados, y posteriormente será representativa para la comunidad. "Dichos lugares pasan a formar parte de la geografía simbólica o sagrada y quedan grabados en la memoria colectiva como referentes de identidad 'comunitaria y étnica'".[12] La aparición de la culebra "tiene un sentido subjetivo al provocar el traslado del pueblo hacia otro lugar, pero también la privación de la abundancia de agua y maíz en el pueblo".[13] Desde la historia milenaria, la culebra se ha asociado con el agua. Los datos etnográficos actuales acerca del simbolismo de la serpiente vinculados a la lluvia nos reafirman el lugar preponderante en la cosmovisión de gran parte de las culturas indígenas del país. Según el pensamiento religioso mesoamericano, se continúa asociando a las culebras con el agua, la fertilidad, el cerro, el inframundo; son consideradas seres buenos, porque se cree que protegen las milpas, atraen la lluvia y cuidan los manantiales; se relacionan estrechamente con la cosmología, el culto a los cerros y el ciclo agrícola del maíz.

Por lo que respecta a varios pueblos de la región zapoteca, en la actualidad, las personas asocian a la culebra con el Rayo, la entidad sagrada más importante. En Santiago Xanica, persiste la creencia de que el Rayo —considerado generador principal de la lluvia y de los demás elementos climáticos, así como de la cosecha, la suerte, la salud, el dinero, la venganza— es dueño o patrón de los animales, en particular, de los reptiles como la lagartija, la iguana y la culebra, con frecuencia llamados "nahuales del Rayo", por considerar que éste adquiere las formas referidas a manera de personificación.

La comunidad reconoce la presencia de la culebra por sus huellas en el territorio local. El complejo se amplía en las creencias y rituales en torno de la culebra y de su relación con el agua. Damián González ha escrito algunas publicaciones al respecto.

Otras entidades sagradas para entender la fundación de Xanica es la concepción de la comunidad acerca del cerro y la cueva. Sobre el cerro, el autor comenta que, en una de las versiones sobre el origen de la comunidad, se dice que "un abuelo de nombre Miguel Estrada guió al pueblo desde Mitla hasta el cerro Mazorca. En una ocasión el abuelo soñó con un lugar en el que se hallaban cuatro piedras labradas en forma de mazorca. De esta manera supo dónde se debía asentar el pueblo y los cuatro tipos de maíz que podrían sembrar en la zona".[14] En las faldas del cerro de Xanica,

[12] *Ibidem*, p. 33.
[13] *Ibidem*, p. 98.
[14] *Ibidem,* p. 110.

existe un nacimiento de agua; ahí "las personas de la comunidad iban a adorar el Nacimiento la noche del 24 de diciembre, para pedir riqueza y protección para toda su familia. Iban de doce a una de la noche. Ese lugar se abría y entonces llevaban guajolote macho, copal, velas, plumas de pájaro. Eso lo llevaban y lo ofrendaban en ese lugar [...] Adentro era un mercado grande; dicen que había de todo, pero que ese dinero no se podía gastar así como quiera, se debía cuidar en sembrar, en hacer negocios: no lo podían malgastar".[15]

La cueva, umbral o puerta dentro de la montaña, es considerada como un lugar sagrado, lleno de riquezas y al que no todos pueden acceder. Las aperturas de las cuevas, en especial durante la Noche Buena, que muestran riquezas en su interior, son frecuentes en los pueblos de Oaxaca.

Un aspecto relevante más para entender la fundación de Xanica es el considerar a Mitla como lugar de origen de sus antepasados. En los relatos recopilados por el autor, las causas que los abuelos señalan sobre la migración son la sobrepoblación y la escasez de alimentos, así como la noticia de la llegada de los conquistadores. Sin embargo, en los ritos mortuorios es donde hacen evidente la procedencia de sus antepasados: "La gente decía que para que las ánimas de los difuntos pudieran regresar a Mitla debían pasar por nueve cerros. Cuando una persona moría se prendía una fogata cada noche durante todo el novenario en lugares distintos, las cuales alumbraban el camino de los muertos por los nueve cerros que quedaban en el camino hacia allá. Había nueve pueblos en el camino en los cuales, cuando alguien moría, los habitantes de esos pueblos sabían que había muerto alguien de Xanica debido a los fuegos que se encendían en esos nueve cerros".[16]

Por otro lado, quiero señalar que una de las reflexiones que llamó mi atención fue que Damián vinculó la fundación del pueblo con el *arquetipo* en el puro sentido de ver el lugar "como parte de una réplica de la estructura del universo y que marca la existencia y estatus del grupo dentro del cosmos de lo sagrado".[17] En este sentido, la importancia del análisis no se limita a un momento histórico concreto, sino que permite identificar, en la marcha de la continuidad, modelos del pensamiento mesoamericano, como el árbol, la cueva y el cerro sagrados. Si bien estas aseveraciones pueden ser debatibles, en sus reflexiones finales, Damián reconoce que los hechos históricos sí han arrasado con la culebra: el cultivo del maíz ha sido desplazado por el cultivo básico del café; la privatización de la tierra impacta el sentido de la reciprocidad; se han roto los vínculos con las en-

[15] *Ibidem,* p.111.
[16] *Ibidem,* p. 92.
[17] *Ibidem,* p. 36.

tidades sagradas; en resumen, "la utilidad práctica desplazó la necesidad vital de relación recíproca con la tierra".[18]

Ahora bien, es necesario destacar que la investigación no sólo se limitó geográficamente a Santiago Xanica, sino que el complejo de los elementos simbólicos de la cosmovisión la amplió a otras siete comunidades (Santa María Ozolotepec, San Juan Ozolotepec, Santa Catarina Xanaguía, San Mateo Piñas, San Francisco Ozolotepec, Santa Cruz Ozolotepec y San Antonio Ozolotepec), todas ellas circundantes, aunque en el presente cada una de ellas se constituye como una unidad aislada e independiente de las otras, lo que ignora sus vínculos históricos y culturales. El libro también aborda sus propios ritos propiciatorios, ceremonias de renovación de cabildo y relatos acerca de las fundaciones de los pueblos, los santos patronos y las entidades sagradas, así como sus vínculos con el paisaje ritual.

En cuanto a su estructura, el libro se divide en cinco capítulos. El primero, titulado *Proceso fundacional: algunas consideraciones teóricas*, aborda los conceptos elementales acerca de los relatos históricos, mitos y ritos. El segundo, que lleva por título *Apuntes para la etnohistoria de los zapotecos del sur*, reconstruye parte del contexto histórico, tomando como punto de partida algunos datos relacionados con la situación de los pueblos zapotecos del sur antes de la invasión española. El tercero, *Historia y mito en el proceso fundacional,* trata sobre la parte central del proceso fundacional, la de los relatos históricos y los mitos. El cuarto capítulo, *Ritualidad y vida ceremonial en el proceso fundacional,* gira en torno de la manera de refrendar el origen por medio de las ceremonias y rituales. Y el último, titulado *Relatos fundacionales de los pueblos zapotecos del sur de Oaxaca,* comprende, en un primer acercamiento, los relatos fundacionales de las comunidades de la región. Sin duda, esta investigación constituye un gran esfuerzo de síntesis.

Finalmente, quiero subrayar que este volumen representa un punto de llegada, porque su investigación nació de la tesis de Damián, para recibir el grado de maestría en Antropología por la UNAM. Hoy, la Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca difunde este trabajo, pionero para los estudios antropológicos en la región de Oaxaca, que, como afirma Damián, "hasta hace poco había sido marginada del interés de antropólogos, historiadores, arqueólogos, lingüistas, sociólogos y otros especialistas".[19] En su conjunto, con 214 páginas, apéndices y excelentes fotografías, esta obra contribuye a los estudios de la cosmovisión, historia y ritualidad zapoteca dentro de los ámbitos históricos y antropológicos.

---

[18] *Ibidem,* p. 168.
[19] *Ibidem,* p. 16.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Ciencia y fe*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.